

السرد الفلسفي

تجاذبات قولية بين الغزالي والسهروردي
حكايات عقلية من أفلاطون إلى الطباطبائي

عبد اللطيف الحرز



السرد الفلسفي

**تجاذبات قولية بين الغزالي والسهروردي
حكايات عقلية من أفلاطون إلى الطباطبائي**



009613210986 - 009611547698

Email: iraqsms@gmail.com

Email: iraqsms@windowlive.com

Email: iraqsms@yahoo.com

www.daralbasaer.com

طبع في لبنان

عبد اللطيف الحرز

السرد الفلسفي

تجاذبات قولية بين الغزالي والسهروردي
حكايات عقلية من أفلاطون إلى الطباطبائي



المركز العلمي العراقي - بغداد

الكتاب
السرد الفلسفي
تجاذبات قولية بين الغزالي والسهروردي
حكايات عقلية من أفلاطون إلى الطباطبائي
المؤلف
عبد اللطيف الحرز
دار النشر
دار ومكتبة البصائر - بيروت - لبنان
الطبعة
الأولى
تاريخ الطبع
2012

الايخارج الفني
ليث عباس علي
رقم الايداع في دار الكتب والوثائق 1678 ببغداد لسنة 2012
جميع الحقوق محفوظة للمركز العلمي العراقي



البريد الالكتروني

sci.studies@yahoo.com

الإهداء:

إلى تلك الجمرة التي لا تنطفئ في القلب، وبذكريها
لا تتحول الروح إلى رماد.

المحتويات

9	إرتبكات الكتابة بين الاستدلال والتخيل
9	من حدوث العالم إلى زمانية الفلسفة
11	جارية الرومي وحرورية الطباطبائي
	الفصل الاول
17	ابو حامد الغزالي، فلسفة الحجام وعسل الاستعارة
19	عدو الفلسفة
22	النص الفلسفي، سيرة شخصية
27	تغيرات الذات وثبات اليقين
40	السرد مأوى الفكر الذاتي
46	بين الغزالي وابن الطفيل، السرد جامع الفلاسفة
51	التواصل السردى من ابن الطفيل والسهورودي الى العطار
	وابن سينا
66	التضامن السردى، منطق الطير بين العطار والغزالي
	الفصل الثاني
71	ملا صدرا، العودة إلى كهف أفلاطون
73	أصالة الوجود، تحقيق الأنا الفلسفية
96	الشيخ المظفر بين مرايا ملا صدرا
102	الإمام الخميني، التصوف استراحة المحارب
110	معنويات تخيلية بين الطباطبائي والجيلاني
110	الطباطبائي، سعادة كسر الاحتجاج
117	الجيلاني، لا صبرية الكتابة

مقدمة

إرتبكات الكتابة بين الاستدلال والتخيّل

1. من حدوث العالم إلى زمانية الفلسفة:

تحاول الفلسفة أن تظهر نفسها ذلك البناء الصارم الذي يتطابق فيه المعقول مع الموجود. برود يقيني محفوظ في خزانة البرهان، بعيداً عن مشاغبات الشّعْر، وصخب الخطابة. كل استعارة ومجاز، محسوب على عدم الدقة النظرية، وعدم الدقة يعني الابتعاد عن الحقيقة. وهكذا ابتعدت الفلسفة عن الأدب على الرغم من أنها جزء منه. وابتعدت عن التاريخ، على الرغم من أنها وقعت فيه. ولعل هذا ما يُفسّر لنا تمسك الفلاسفة بلا زمانية الوجود، وكون العالم قديماً. فمعنى أن الوجود لازماني، يعني أنه لا تاريخي، وبالتالي تكون الفلسفة مجانية للقصة والحكاية مرتين؛ مرة لكون الحكاية تعتمد المجاز والتخيّل والفلسفة تطلب البرهان ومرة لكون الحكاية مرتبطة بالزمن والفلسفة كاسرة للزمن لكونها معرفة الوجود والوجود غير زماني.

وبالطبع فهذه مغالطة، فحتى لو ثبت أن العالم غير حادث زماني كما قال المتكلمون، فإن هذا لا يعني لا زمانية الفلسفة، لكون الفلسفة هي مجموعة تصوراتنا نحن عن الوجود، وهي تصورات لكائن حادث زماني، وقد توصل إلى هذه المعرفة من خلال تطور زماني في سنوات التعليم والتعلّم. إذن كل المفاهيم الفلسفية من هذه

الناحية هي مفاهيم زمانية، وبالتالي فهي جزء من تاريخ شخصي لمجموعة من الناس.

في كتاب حكمة الإشراق للسهرودي نجد فصولاً تتحدث عن الأفلاك بكونها تتحرك لنيل لذة قدسية⁽¹⁾. وفي كتاب الحكمة المتعالية لصدر المتألهين الشيرازي، نجد بحثاً عن الأفلاك بكونها تتحرك بسبب ميل عشقي كوني حيث الحب يسري في جميع الموجودات⁽²⁾، فهل يعقل أن هؤلاء الذين تخيلوا اللذة في الجمادات البعيدة، لم ينغمسوا في لذة الخيال في الموجودات الحية القريبة؟!.

تظهر الفلسفة هنا نوعاً من أنواع الاغتراب للكائن المتوقف الذي يتخذ من الكتابة استراتيجية دفاعية لحماية نقائه الداخلي المهدد بطوارئ المتغيرات في عالم الاستخدام الاجتماعي حيث الجميع يستخدم الجميع لنيل مآربه المادية واحتياجاته الضرورية والثانوية. هنا تستعيز الفلسفة البرهان بالخيال، والنظر بالحكاية. ثمة قلق جماعي يتوارثه الفلاسفة، حيث خوف انكشاف عقيدتهم من لدن السلطة السياسية والدينية والجماهير، يؤدي بهم الى اختراع قصة تتكشف فيها المعاني الفلسفية. فالقصة هي سلة فاكهة العقلية وليس البحث البرهاني، والقصة هي التي تحفظ تراث العقليين من مسلمين وغيرهم، فالحكاية هي التي تحقق ثقافة كونية كاسرة للهويات الدينية والقومية، وتخلق نوعاً من التواصل العالمي للثقافة. وهذا ما سوف نتعرف عليه من حكاية فريدة نتناقل بين كتب

(1) شهاب الدين السهروردي: "حكمة الإشراق"، ص 183، دار بيبليون-باريس 2009.

(2) صدر الدين الشيرازي: "الحكمة المتعالية" ج 7، ص 137.

الفلاسفة منذ حضارة البابليين والمصريين وحتى ما بعد ظهور المسيحية والإسلام. حكاية تتجاوز المعقول والمنقول حيث يمتزج التاريخ بالعقل، والبرهان بالحكاية.

2. جارية الرومي وحورية الطباطباني:

يعتبر السهروردي أفلاطون من أصحاب المكاشفات، وهو يتحدث عنه كما لو كان صوفياً من متصوفة المسلمين، أو عارفاً من عرفاء الإسلام. فالسهروردي يُفسّر قوله تعالى (يوم تبدل الأرض غير الأرض) بقول أفلاطون بكون أن مبدع العالم هو نور، وأن النور المحض هو عالم العقل:

«ما صرّح به أفلاطون وأصحابه: أن النور المحض هو عالم العقل. وحكى عن نفسه أنه يصير في بعض أحواله بحيث يخلع بدنه ويصير مجرداً عن الهيولى، فيرى في ذاته النور والبهاء، ثم يرتقي إلى العلة الالهية المحيطة بالكل»⁽¹⁾.

وهذه الصورة وهذا الادعاء هو ما سوف يكرره حرفياً المحقق الداماد في مقدمة كتابه (القياسات) لكن ممن ينزع الفيلسوف لخلع ثوب البدن، ثوب الذكريات وعالم الذهن، وهو ما عرف الحقيقة إلا بسعي الجسد وبما حفظته الذاكرة، وما أدركه الذهن؟!.

لو طلبنا الجواب في بحوث النظر وسطور الاستدلال، لطال بنا الطريق حتى ننسى السؤال أصلاً، لكن في مقاربة الدرس الفلسفي كمنطوق برهاني يُخفي مسكوتاً سردياً، نعثر فيه على إجابة مُثيرة.

(1) حكمة الإشراق: ص 162.

فمثلاً معروفة تلك قصة (الملك والجارية)⁽¹⁾ التي صاغها
جلال الدين الرومي، التي تعدّ من القصائد الطوال في المثنوي:

هذه القصة في غاياتها
تصقل الأفكار في آياتها
لو كشفنا ذاتنا في الحالتين
لسعدنا أبداً في النشأتين
ملكٌ في سالف الأعصار كان
مل الأمة في ذاك الزمان
راح والأحباب يصطاد الظبا
يقطع البید سهولاً وربى
فرماه الحبُّ سهماً فهوى
خائراً يشكو تباريح الهوى
إذ رأت عيناه في ذاك المجال
ظبية تصطاد آساد الرجال
أمة تستعبد الحرَّ الكريم
فغدا السلطان في همّ عظيم
خفق القلب فأجرى مقتلته
وأنتشى الذوق فأدمى شفتيه
وتقصّى سائلاً سيدها
شارياً بالمال منه يدها
حازها بالمال، لكن الضنى
سلّها منه بأشراك العنا

(1) جلال الدين الرومي: "حكايات وعبر من المثنوي" ص15. دار الحق_لبنان.

لعبة الأقدار في دنيا البشر
لم تزل تجري عليهم في صور
رُبَّ حافٍ لم يجد ما ينعله
وحمار لم يجد من يحمله
رُبَّ كوزٍ لم يجد ماءً وما
لم يجد كوزاً لكي يروي النظما
فالتجى للطب سلطان الزمان
طالباً منه لها صكّ الأمان
قائلاً وهو يناجي الحكماء
هي عمري فلها عمري فداء
ما لروحي بعدها من ثمن
هي روعي لا التي في بدني
إنها لذة عمري في الحياة
إنها تدفع عني النائبات
كل من يرجع لي هذا الحبيب
فله عندي في الملّك نصيب
فأجابوا سوف نستلّ الضنا
ونزيل السقم عنها والعنا
كلنا يشبه في الفن المسيح
ننشر الميّت من بطن الضريح
كل داء عندنا يلقي دواء
كل جرح عندنا يلقي شفاء
غرّها ما حملت من معرفه

وعن الله سرت منحرفه
ما استمدت منه الله شفاء
بل رأت أن شفاها في الدواء
وأراد الله توجيه الفكر
كي به تصلح آراء البشر
إنما الأسباب وهم وقشور
حيث ترتد إلى الله الأمور
كلما ازداد الأطباء دواء
زادها السقم اضطهاداً وعناء
نحل الجسم وأمست كالخيال
واغتدى السلطان منها في خيال
عكس التأثير في طبع العلاج
أورث المسهل قبضاً في المزاج
سالب الصفراء أمسى موجباً
باعث البهجة أمسى مكرباً
والذي كان معداً للقوى
نزف القوة فآزدد الجوى
زاد منها القلب ضعفاً واضطراب
وجفاها النوم فالليل عذاب
ناظراها في اضطراب وألم
زاد منها القلب همّاً وسقم
لا علاج الطب أجداها ولا
رد عنها السقم سلطان الملا

هذه القصة التي لم يجر بحث متكامل في السؤال عن مصدرها وصياغتها الأولى سنجدها "قصة" تراثية في مخطوطات الفلاسفة، يتناقلونها كقينة ثمينة، حيث ستكون مائدة يجتمع فيها ابن سينا والطوسي وابن الطفيل وفريد الدين العطار، والسهروردي. وما القصة التي يرويها السيد الطهراني في كتابه (الشمس الساطعة) عن العلامة الطباطبائي بكونه رأى ذات مرة حورية من الجنة بجانبه لكنه لم يتحدث معها امتثالاً لوصية استاذة السيد القاضي، ليست سوى هذه القصة ذاتها، ذلك التجلي الذي شاهده الملك في المسجد في قصة جلال الدين الرومي، المُصاغ كسرد حكاية رمزية، يعيده الطباطبائي كسرد مذكرات لواقعة حقيقية:

«ذات يوم كنت جالساً في مسجد الكوفة مشغلاً بالذكر، فرأيت حورية من الجنة جاءت عن يميني وفي يدها كأس من شراب الجنة، جاءت به إلي وهي تحاول إثارة اهتمامي بها، وبمجرد أن أردت الالتفات إليها تذكرت كلام الاستاذ، فأغمضت عيني ولم أهتم. قامت تلك الحورية وجاءت شمالي وقدمت لي ذلك الكأس، فلم أهتم أيضاً وصرفت وجهي فتألمت تلك الحورية، وأنا إلى الآن كلما تذكرت ذلك المشهد أتأثر لتألمها».

وكان ما سوف يرويهِ الشيخ عبد الله جوادي آملي في مقدمة شرحه لكتاب التمهيد لابن تركه، من كون الطباطبائي كان يدرك المعقولات الكلية بدون شائبة الجزئيات، ليس سوى عوض وثمر صبر الطباطبائي مع تلك الحورية الحقيقية في مذكراته، الخيالية في قصة الرومي. ومن هنا سوف يكون صبر الطباطبائي في الاستمرار بالكتابة والتأليف حتى بعد عودته من النجف وانشغاله

عشر سنين في مزاوله الزراعة والفلاحة في مدينة تبريز، مسقط رأسه، عبارة عن استمرار لتذكر تلك الحورية التي ستكون حقيقة خيالية باعتبارها ذكرى. إذن كل ما كتبه الطباطبائي سيكون محاولة استحضار غائب جمالي. الكتابة البرهانية العقلانية تضرر استمراراً تخييلياً لتجربة عاطفية، لفناء قد تكون عراقية أو زائرة إيرانية، كانت من الجمال لا يمكن إلا أن تكون حورية في عيون الطباطبائي الذي كان في ذلك الوقت مجرد فتى متدرب. لذة العقليات اذن لم تكن خالصة في يوم من الأيام من لذة التذكر والتخيل، وتلك هي عناصر السرد الأهم، ولا علاقة لها بالبرهان الذي أجاد الفلاسفة ارتدائه كقناع.

إذن للفلسفة وجه آخر وزاوية أخرى غير البحث الاستدلالي، شبيه بما وجدناه في كتابنا (البناء والانتماء، تجديدات نظرية ومواجيد ذوقية) حيث كان للبحث العقائدي وجه آخر غير الاستمولوجيا والبرهان، وهو الوجه الاخلاقي، والأيديولوجي. وهنا للبحث الفلسفي وجه آخر حكواتي سردي. وقد طرحنا هذا البحث كفصل من فصول كتابنا (الإثم والكتابة، صراعات الثقافة العربية من النقد الاستعماري إلى مدح الدكتاتور)، لكن لأهمية هذا البحث فصلناه هنا، وجعلناها بحثاً مستقلاً، مع زيادة جملة من الإضافات من الملاحظات والمصادر، نرجو أن تكون مفيدة.

الفصل الأول

أبو حامد الغزالي

فلسفة الحجّام وعسل الاستعارة

أ. عدو الفلسفة:

يعتبر أبو حامد الغزالي شخصية مثيرة، ليس في منجزه الفكري وحسب، بل وفي حياته الصاخبة والمتقلبة أيضاً، فهو من القلة الذين لا يستطيع أي قارئ أن يطلع على أفكاره ونقوداته بدون التأمل في مراحل حياته. في حين يعتبر البعض أن حياة الفيلسوف لا علاقة لها بنظريته، فحياة الفيلسوف هي الإطار ونظريته هي الصورة ولا علاقة لأحدهما بالآخر⁽¹⁾. لكن شخصية ومنجزاً مثل الغزالي ومشروعه النقدي، يدفع مثل هذا التوهم.

بهذا حقق الغزالي قدرة امتزاج السرد بالنظرية أكثر من مرة وبأكثر من طريقة، فهو ذاته كان يدس محنته الشخصية ونزاعاته الوظيفية في طيات بحوثه التخصصية. ولكثرة مساهمة أبو حامد الغزالي في الثقافة العربية الإسلامية، واتساع رقعة كتاباته فيها، اعتبر الغزالي أحد أعمدة الثقافة العربية ليس القديمة فقط وإنما الحديثة أيضاً:

«إذا نحن أردنا أن نوجز في عبارة واحدة مكونات فكر الغزالي، أمكن القول- بدون تردد- إنها مكونات الثقافة العربية الإسلامية كلها، بمختلف منازعها واتجاهاتها وتياراتها، ذلك إن الغزالي لم يكن مرآة انعكست عليها ثقافة عصره وحسب، بل لقد كان أيضاً ساحة التقى عندها مختلف التيارات الفكرية والأيدولوجية التي عرفها الفكر العربي الإسلامي إلى عهده، وقد

(1) وفيق غريزي: "شوبنهاور وفلسفة التشاؤم" ص23. دار الفارابي 2008.

اكتملت مراحل نموها وأسباب نضجها، فعبرت على لسانه ومن خلال سلوكه وتجربته الفكرية عن مدى تنوعها واتساع آفاقها وعن صراعاتها وتناقضاتها، وأيضاً عن بلوغها مرحلة الأزمة⁽¹⁾.

وتلاقي التيارات في نقطة واحدة اسمها الغزالي هي التي ولدت لدى الرجل الحيرة الروحية والوقوع في اللادرية وانتهت به إلى المنهج التلفيقي في نهاية المطاف. لقد كان الغزالي ضحية تداخلات صدامية بين النظم المعرفية البيانية والبرهانية والعرفانية⁽²⁾. ولشدت هجائه للفلسفة وتقلبه بين كتبهم وإعادة أسماء مصطلحاتهم (كما هي دعواه في الجزء الأول من إحياء علوم الدين)، وفي رحلة التقلبات والوظائف التي تمرّغ بها الغزالي، كان للغزالي تكفير صريح لابن سينا، بينما كان الغزالي يتستر على جملة أفكار سينية آمن بها، بل وكان للغزالي دور مهم في تطويرها، ومن تلك انكبابه على كتابة رسالة الطير ونحن نعرف أنه سبق لأبي علي بن سينا أن كتب مؤلفاً صغيراً عنونه — (رسالة الطير) وهي قصة رمزية عن الطير الذي عليه أن يحذر من شباك العدو؛ أي الإنسان الذي عليه أن يحذر من شباك الهوى والشيطان، ويعتقد الأب بولس شيخو في كتابه (مقالات فلسفية لمشاهير فلاسفة العرب مسلمين ونصارى)⁽³⁾، أن هذه القصة رمز

(1) محمد عابد الجابري: "التراث والحدث" ص 161. مركز الوحدة العربية 1991.

(2) محمد عابد الجابري: "بنية العقل العربي" ص 486-487.

(3) الأب لويس شيخو: مقالات فلسفية لمشاهير فلاسفة العرب مسلمين ونصارى" ص 64.

لرحلة الإنسان من عالم الهيولى إلى عالم الفضيلة التي بها يصل إلى رؤية الله الروحية.

ورحلة الطيور إلى الملك الكامل الجمال الذي يفك الحبال عن أرجل الطيور، هو ذاته الملك الذي ترحل إليه الطيور في مدن العشق السبعة في كتاب فريد الدين العطار. على الرغم من أن للشيخ الرئيس ابن سينا مقولة مشهورة تحذر من الاقتراب من القصة لكون القصة تغذي الخيال والوهم، الامر الذي يضعف دور العقل، لكنه في هذه القصة يكشف أن للقصة دوراً مهماً في حفظ مسائل العقل والروح تتجاوز لغة البحث والبرهان، حيث يكون السرد هو الكاشف عن صيرورة الوجود وليس القياس الأرسطي.

وعلى أية حال، فقد واصل الغزالي حملة على الفلسفة حتى في هذا الكتاب بـ (شمول وصمة الكفر كافتهم) كما هو عنوان لأحد الفصول، يجعلنا لا نطمئن بمن دافع عن الغزالي وأن حملته ضد المعقول لم تؤثر في تقليص مساحة البحث الفلسفي بحجة أن الفلاسفة اللاحقين أمثال شيخ الإشراق السهروردي وعمر الكاتب وسعد الدين التفتازاني وأبو البركات البغدادي، وصولاً إلى صدر الدين الشيرازي، لم يعيروا اهتماماً بكتاب (تهافت الفلاسفة) بل بعضهم لم يذكره بالمرة، كما يدافع البعض⁽¹⁾، إذ كثيراً ما يتعالى أهل الاختصاص على شبهات الهوات والمتقنين غير المختصين، فهم لا يناقشون إلا شريكهم في الصنعة، والغزالي - باعترافه في

(1) كما هو رأي عبد الرحمن بدوي في بحثه: أوهام حول الغزالي.

هذا الكتاب- لم يدرس الفلسفة ولم يخبرها بمنهج اختصاصي وإنما هو طالعها مطالعة سريعة فكانت له منها انطباعات الهاوي الذكي. يتكون كتاب (المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال) من مقدمة يبين فيها سبب تأليف الكتاب، ثم مقدمة لدحض السفسطة وبيان أقسام الطالبين. وهكذا يتقدم الكتاب في فصول تتحدث عن علم الكلام وكيفية نشؤه ثم الفلسفة وأقسام الفلاسفة، ثم فصل عن التصوف، ثم فصل عن ضرورة النبوة. بعدها يعقد خاتمة في بيان الذوق والنبوة والرياضة الموصلة للكشف. والكتاب برفضه العلم الذي لا يلتقي مع الدين أشبه بمحاولة التوفيق بين الفلسفة والدين أو تبيين الفلسفة، وذلك من خلال مسلكين:

1. قبول أجزاء من الفلسفة وبعض أقوال الفلسفة التي توافق القول الديني.

2. إثبات أن للعقل حدوداً ينتهي عندها، وأن هناك طوراً آخر فوق طور العقل، وهذا هو القول الديني وتعليمات النبوة. وإذا كان للعقل عالمه الذي يحكم فيه، والدين عالمه الذي يتكلم عنه، فكيف سيقع التناقض والتصادم بينهما؟! إذن الفلسفة الحقّة والعلوم الحقيقية لا تتصادم بالدين ولا تنتقاض معه.

ب. النص الفلسفي سيرة شخصية:

يفتح أبو حامد الغزالي كتاب "المنقذ من الضلال" بصيغة المخاطبة، ويحاول أن يقنعا بأن كتابه هذا هو تلبية لطلب شخص ما، وليس هو رغبة شخصية منه:

«فقد سألتني أيها الأخ في الدين، أن أثبت إليك غاية العلوم وأسرارها، وغائلة المذاهب وأغوارها، وأحكى لك ما قاسيته في استخلاص الحق من اضطراب الفرق، مع تباين المسالك والطريق، وما استجرات عليه من الارتفاع عن حضيض التقليد إلى يفاع الاستفسار، وما استنفدته أولاً من علم الكلام، وما احتوته ثانياً من طرق أهل التعليم القاصرين لدرك الحق على تقليد الإمام، وما أزدريته ثالثاً من طرق التفلسف، وما ارتضيته آخراً من لباب الحق، وما صرفني عن نشر العلم ببغداد، مع كثرة الطلبة، وما دعاني الى معاودته بنيسابور بعد طول المدة، فابتدرت لإجابتك إلى مطلبك، بعد الوقوف على صدق رغبتك»⁽¹⁾.

وهنا نلتقي بمسألة تلاقي الرجوع التنظيري إلى التصوف من قبل الغزالي مع سيرة حياته اليومية، فالغزالي يخبرنا في بداية المجلد الأول من كتابه الضخم (إحياء علوم الدين) من أن والده أوكله هو وأخاه إلى أحد المتصوفة كي يعتني بهما. ومعنى هذا أن السيرة الفكرية تختلط بالسيرة الذاتية، ويكون السرد القصصي ملاصقاً للتنظير البرهاني. وبهذا سوف يتضح أن تعبير "لباب الحق" بالف ولام الحصر، هو أن لب الدين وجوهره هو التصوف، والشرعيات قشره، وباقي العلوم وسائل الطريق إليه والإشارة له.

وفي هذه المقدمة محاولة لجعل المتلقي يتخيل مسرح الأحداث والتشويق لمعرفة نهاية المصائر، واستخدام ضمير المتكلم

(1) أبو حامد الغزالي: "المنقذ من الضلال والوصول إلى ذي العزة والجلال" ص 60. تحقيق وتقديم: جميل صليبا وكامل عياد. دار الاندلس، الطبعة السابعة.

وتصوير مخاطب حقيقي ما وتعضيد لنقل المشاعر وجعل المتلقي مشاركاً للغزالي في قناعاته، فالغزالي يُدخل المتلقي في زمنه الخاص زمن النص. ويجعله يتصور الغزالي بطلاً استثنائياً لا يكل ولا يلين أمام معترك الحقيقة:

«ولم أزل في عنفوان شبابي (وريعان عمري)، منذ راهقت البلوغ قبل بلوغ العشرين إلى الآن، وقد أناف السن على الخمسين، أفتحم لجة هذا البحر العميق، وأخوض غمرته خوَضَ الجسور، لا خوَضَ الجبان الحذور، وأتوغل في كل مظلمة، وأتهجم على كل مشكلة، وأتقحم كل ورطة، وأتفحص عن عقيدة كل فرقة، وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة؛ لأميز بين مُحق ومبطل، ومتسنن ومبتدع، لا أغادر باطنياً إلا وأحب أن أطلع على باطنيته ولا متعبداً إلا وأترصد ما يرجع إليه حاصل عبادته، ولا زنديقاً متعطلاً إلا واتجسس وراءه للنتبه لأسباب جرأته في تعطيله وزندقته.

وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديني من أول أمري وريعان عمري، غريزة وفطرة من الله وضعنا في جبلي، لا باختياري وحيلتي، حتى انحلت عني رابطة التقليد وانكسرت علي العقائد الموروثة على قرب عهد سن الصبا»⁽¹⁾.

يحاول أبو حامد الغزالي في هذا الكتاب أن يطرح كون مسألة الإيمان هي مسألة بلوغ العلم الذي لا يمكن أن يتزلزل حتى لو قامت المعجزات على خلافه:

(1) المنقذ من الضلال ص 63.

«إن العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك، بل الأمان من الخطأ ينبغي أنا يكون مقارناً لليقين مقارنةً لو تحدى بإظهار بطلانه مثلاً من يقلب الحجر ذهباً والعصا ثعباناً، لم يورث ذلك شكاً وإنكاراً؛ فإني إذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة، فلو قال لي قائل: لا، بل الثلاثة أكثر من العشرة بدليل أنني أقلب هذه العصا ثعباناً، وقلبها، وشاهدت ذلك منه، لم أشك بسببه في معرفتي، ولم يحصل لي منه إلا التعجب من كيفية قدرته عليه! فأما الشك فيما علمته فلا»⁽¹⁾.

وهو إذ يذم الفلسفة كعادته إلا أنه يفتح الكتاب بإبطال السفسطة والتفتيش عن أوائل القضايا مثل المحسوسات هل هي يقينية بذاتها أم لا؟، وهو منهج سوف يستمر حتى العصر الحديث في كتاب محمد حسين الطباطبائي (أصول الفلسفة) وكتاب (نهاية الحكمة)، يقول الغزالي:

«ثم فتشيت عن علومي فوجدت نفسي عاطلاً من علم موصوف بهذه الصفة إلا في الحسيات والضروريات، فقلت: الآن بعد حصول اليأس، لا مطمع في اقتباس المشكلات إلا من الجليات، وهي الحسيات والضروريات، فلا بدّ من إحكامها أولاً لأتيقن أن ثقتي بالمحسوسات، وأماني من الغلط في الضروريات، من جنس

(1) المنقذ من الضلال: ص 64.

أمانى الذي كان من قَبْلُ في التقليديات، ومن جنس أمان أكثر الخلق في النظريات، أم هو أمان محقق لا غدر فيه ولا غائلة له؟⁽¹⁾.

وهو سير أرسطي أكيد، فالحكاية هي مغامرة الإيمان والبطل فيها هو البحث والحكمة هنا هي التشكيكات وصياغة الاسئلة، لذا سوف يستخدم الغزالي مفردة "حكايات"، أو، "أسمع حكاياتهم"، إلى جانب ذكره للأمثلة والتشبيه⁽²⁾.

ويصرّح الغزالي أنه لمدة شهرين هو على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بالتصريح في النطق والمقال:

«ودام قريباً من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال، لا بحكم النطق والمقال، حتى شفى الله تعالى من ذلك المرض، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة موثقاً بها على أمن وبقين، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف، فمن ظن أن الكشف موقوف الأدلة المحررة فقد ضيق رحمة الله تعالى الواسعة»⁽³⁾.

فالمنطوق بقي هو الإيمان قبل البحث وأثناء البحث وبعد البحث. أما المسكوت عنه فهو الشك قبل الحكاية وأثناء البحث. أما كيف عاد الغزالي إلى الإيمان حقاً فهذا كان بعد أن عادت ثقته بالقضايا الضرورية، لكن لا عن دليل واقتناع عقلي وإنما بسبب

(1) المصدر: ص 65.

(2) المصدر: ص 68، ص 75.

(3) المصدر: ص 67.

إلهام عاطفي قلبي، بمعنى أن الاقتناع العقلي غير قائم على أساس عقلي!.

الإشكال الآخر إن الغزالي منذ الفصل الأول من الكتاب، قد حسم المسألة لصالح العرفان والتصوف، فكانت الفصول اللاحقة مصادرة على المطلوب، فالمحاجة هنا هي نفسية وليست نظرية، وهي تعتمد اللغة وليس البرهان، فالمسألة إذن أقرب إلى السرد منها إلى البحث.

ج. تغيرات الذات وثبات اليقين:

عرف أبو حامد الغزالي ك شخصية لا تسكن ولا تكل في طلب العلم، وهذا العمل الدؤوم يكشف عن روح قلقة غير مستقرة: «إن "لمحي الدين" روحاً بلغ من اضطرابها أنها لا تطمئن إلى التخصص في مادة يرتاح إليها. هو طالب لا يشبع، وناقداً لا يرحم، يشهد على ذلك هجماته اللاذعة على الفقه وعلم الكلام. ساق "قلق من الموت"، الذي ينبه إليه تنبيهاً ملحاً في وعظه وكتابات الروحية، حساسيته التي هي دينية في الصميم، إلى التعمق في مناحي العلم الإسلامي منحى بعد منحى»⁽¹⁾.

لكن أبو حامد الغزالي إذ يبحث الحق في أربع فرق في كتاب المنقذ من الضلال، فإنه يقرر بأن الهوية الإنسانية انسيابية سيالة غير مستقرة ويستحيل أن تعود كما كانت سابقاً، لذا لا يستطيع المقلد أن يكون مقلداً بعدما انتبه:

(1) لويس غردييه وجورج قنواطي: "فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية".

«إذ لا مطمع في الرجوع إلى التقليد بعد مفارقتة. ومن شرط المقلد أن لا يعلم أنه مقلد، فإذا علم ذلك انكسرت زجاجة تقليده، وهو شعب لا يرأب، وشعث لا يلم بالتلفيق والتأليف، إلا أن يذاب بالنار، ويستأنف له صنعة أخرى مستجدة»⁽¹⁾.

فالاستقرار في الهوية هي محض غفلة عن الحكاية، فإذا انتبه الإنسان الى تغير فصول حياته ومجرى أحداث أفعاله فإنه سيعلم أنه يستحيل أن يعود إلى ما كان عليه بالأمس. ومن هنا سينتبه الغزالي إلى كون علم الكلام كان وافياً بمقصود العلم لنفسه بحفظ عقائد أهل السنة والثقافة الرسمية التي تتطلبها طبيعة الحكومة السياسية. أما بالنسبة ليه كفرد وذات حرة فهو؛ أي علم الكلام، منظومة غير وافية لا يمكن أن تحقق الإطمئنان النفسي للإنسان:

«فصادفته علماً وافياً بمقصوده، غير وافٍ بمقصودي. وإنما المقصود منه حفظ عقائد أهل السنة وحرارتها عن تشويش أهل البدعة»⁽²⁾.

وهكذا يلتقي الغزالي مع الفخر الرازي، الذي ندم أشد الندم في تَوغله في علم الكلام، وصرفه أيام العمر في مناقشة القليل والقال.

(1) المنقذ من الضلال: ص 69.

(2) المنقذ من الضلال: ص 71.

فعلم الكلام دفاع عن قضية جاهزة وخارجية، بينما الإيمان قضية داخلية وغير مكتملة، لذا يقول الغزالي إن علم الكلام لم ينفعه في شيء ولا يظنه أنه نفع أحد في يوم من الأيام:

«فلم يحصل منه ما يمحى بالكلية ظلمات الحيرة في اختلافات الحق، ولا أبعد أن يكون قد حصل ذلك لغيري! بل لست أشك في حصول ذلك لطائفة»⁽¹⁾.

مرة أخرى نجد أن الإيمان سابق للبحث وما الكتابة سوى دفاع عما سبق أن تقرر بالنفس. فما أبعد سياق الغزالي عن كيجيتو الشك الديكارتي ومنهجه، بخلاف من يتوهم المقاربة بينهما على أساس قراءة اعتباطية وفهم إسقاطي (كالذي فعله جميل صليبا وكامل عياد في مقدمتهما لكتاب المنقذ من الضلال)، وإن كان البعض يؤكد أن تكفير الغزالي للفلاسفة هو على سلوكهم العملي الشائن بعدم اهتمامهم بالمحرمات، وهذا له وجهة دليل في هذا الكتاب كما سوف نعرف، أو ما أورده في خاتمة كتابه الشهير تهافت الفلاسفة⁽²⁾.

وهذا الذي تقرر هو الذي سوف يكون أساساً ليس الإيمان بالنسبة للفرد وإنما أساس لتكفير الآخرين، حيث نجد الغزالي يعمم حكم الكفر لجميع الفلاسفة. هكذا تصاغ قصة الإيمان من معرفة النفس وكونها كشفاً عما في القرار الداخلي لها إلى معرفة الآخر،

⁽¹⁾ المصنر: ص 73.

⁽²⁾ انظر موقف عبد الرحمن بنوي في بحثه المعنون «وهام حول الغزالي والباحث الإيراني غلام حسين ديشاني في حركة الفكر الفلسفي» ج 1 ص 217. دار الهادي 2001.

فكل معرفة للذات هي معرفة للآخر حتى لو كانت الاولى بالإيجاب والثانية بالسلب. وكأن الغزالي حينما ينعت الراغبين في الفلسفة بالهوى وإنها تؤدي إلى قلة التقوى والورع يتحدث عن أزمته النفسية بالذات، لكون الضروريات والشعور الباطني هي فقط المبادئ المقبولة، ولو كان كلام الغزالي مجرد برهان نظري لما كان صحيحاً وفق منطق محاجبته. إذن لا بد أن يكون الهوى وأزمة التقوى تجربة حقيقية للغزالي. وهنا يظهر عامل الزمن في كتاب الغزالي هذا فهو تحدث منذ البداية عن تدريسه في بغداد ثم انقطاعه وسفره إلى نيسابور ثم اعتكافه وعودته إلى الدرس. وهنا نجد أن المحاجة تعود مرة بعد مرة المحنة الذاتية للمؤلف وأنها تشكل الماضي الحاضر. وبهذا يتأكد اجتهد بول ريكور من العالم الذي يفترعه أي عمل سردي هو دائماً عالم زمني⁽¹⁾. من ذلك عرض أبو حامد الغزالي للفرق والمذاهب من دهرين ومتكلمين وفلاسفة، فهو شبيه بكلامه عن الماضي الذي كان وثيقاً، وعن الحاضر حيث انتشار الاسلام، وعن المستقبل الذي هو النقد والتشكيك.

والملاحظ أن الغزالي يكثر من الأمثلة ويستعين بالاستعارة بشكل مكثف ومكرر. وإذا كان التمثيل من الوسائل المحببة للتصوف والعرفان في مقابل مقدمات البرهان، فإن الامر يبقى أن الاستعارة والتمثيل هما وهج اللغة وأرفع طرق البلاغة ووسائلها

(1) بول ريكور: "الزمان والسرد" ج1 ص19. طبعة دار الكتاب الجديد 2006.

في التأثير على المخيلة. وإذا كنا نلمس تلك الحماسة العاطفية المتقدة لدى الغزالي، فإن ذلك يمكن تفسيره بطريقتين:

الأولى: كون العاطفة من جنس المخيلة، وهذا هو النسق الذي تحافظ عليه كتابة الغزالي هنا، وبذلك فهي حماسة واقعية حقيقية يعيشها الكاتب:

«لقد روى لنا قصة تردداته الطويلة، بأسلوب نابض بالحرارة لم يفته أن يذكرنا بالجهاد الروحي الذي عرفه القديس أغسطينوس قبل إقلاعه عن علاقته الدنيوية، ربما فوجئ بمؤثرات لم تخل من ضغط الحوادث السياسية»⁽¹⁾.

ومن هنا يمكن اتخاذ موقف كون الغزالي مضطرب الفكر ينتقل من نظرية الى أخرى معبراً عن روح شكية حقيقية، خصوصاً ضغط تيارى الإسماعيلية الباطنية والفلسفة العقلية، اللذين بقيا يشكلان خطأً عجباً في كتاباته واستنتاجاته، ولعل هذه نقطة يمكن التعميل عليها لحل الإشكالية التي أشار إليها هنري كوربان وجملة من الباحثين من كون:

«الموقف السلبي الذي وقفه الغزالي من الفلاسفة يبلغ حداً من الاحتدام يعجب له كل من عرف الغزالي ونفسه العلية(..) ويزيد في العجب أيضاً تلك الثقة التي يوليها الغزالي للمنطق والجدل

⁽¹⁾ لويس غرديه، جورج قنواي: "فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية" ج1 ص122. دار العلم للملايين.

العقلي في سبيل الوصول إلى غاية حاجته، في حين أنه هو نفسه لا يؤمن بجدوى المنطق والعقل لبلوغ الحقيقة»⁽¹⁾. وبهذا سوف نوافق على كون الغزالي صاحب قصة معقدة وحياة مغامرة ومذهب مضطرب⁽²⁾.

الثانية: إنها حماسة مصطنعة، وإنها عبارة عن تلبيس وقناع لكون ما يكتبه الغزالي في هذا الكتاب مرتبطاً أيضاً بالتقافة السلطانية وخدمة الحكومة الرسمية، وكونه متقفاً حزبياً متحيزاً يطارد ثقافة المعارضة، خصوصاً وأن هناك نبرة في التعجل ومغامرة التسرع، فالغزالي لم يقدّر بدراسة الفلسفة وإنما اكتفى بمطالعتها فقط، وبحسب منطق البطولة الاستثنائي في هذا الكتاب، يقول الغزالي إنه استوعب الفلسفة ومقاصدها في غضون سنتين فقط:

«فשמرت عن ساعد الجد في تحصيل ذلك العلم من الكتب بمجرد المطالعة من غير الاستعانة باستاذ، وأقبلت على ذلك في أوقات فراغي من التصنيف والتدريس في العلوم الشرعية، وأنا ممنون بالتدريس والافادة لثلاثمائة نفر من الطلبة ببغداد، فاطلعتني الله سبحانه وتعالى بمجرد المطالعة في هذه الأوقات المختلصة على منتهى علومهم في أقل من سنتين. ثم لم أزل أواظب على التفكير فيه بعد فهمه قريباً من سنة، أعاوده وأردده واتقّد غوائله وأغواره،

(1) هنري كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية ج 1 ص 275. ترجمة نصير مرو، حسن قبيسي. عيودات للنشر بيروت الطبعة الثانية 1998.

(2) لاحظ مثلاً تقييم غلام حسين دناني في "المنطق والمعرفة عند الغزالي" ص 39. ترجمة عبد الرحمن النعوي. دار الهادي 2004.

حتى اطلعت على ما فيها من خداع وتلبيس وتحقيق وتخيل،
اطلاعاً لم أشك فيه»⁽¹⁾.

وهي فترة غير معقولة حتى لو فرضنا مجرد التصفح
الأعمى لهذه الكتب، هذا مع علمنا بكون الغزالي كان يزاول مهنة
التدريس ويلقي في اليوم الواحد عدة محاضرات مصحوبة بمناقشة
طويلة من قبل التلاميذ، بالإضافة إلى انشغاله بالكتابة والتأليف في
قضايا أخرى حسب تقريره أعلاه الذي نجد فيه روح المنافحة
والاغترار والوجاهة بكونه أستاذاً مرموقاً يحضر له من الطلاب
العديد الغفير، وهي صفات مذمومة سوف يتعرض لها الغزالي في
هذا الكتاب وكتابه الآخر (أصناف المغرورين). بيد أنه وكعادة
نص الغزالي المعتمد على التناقض، يقوم النص بإحفاء سمة
المعجزة والكرامة بكون الله هو الذي أفهم الغزالي حسب منطق
المتصوفة الذي عبر عنه الجنيد "أنتم أخذتم علمكم ميت عن ميت،
ونحن أخذنا علمنا من الحي الذي لا يموت". فيكون الله سبحانه، هو
الذي قلص الزمن وجعله مطاوعاً بحيث طالع الغزالي جميع كتب
الفلسفة وفهمها في سنتين وانتقدها في سنة واحدة من غير أن
يضطرب برنامجه التدريسي ولم يزاحم مشاغله في التصنيف
والتأليف. إنه نوع من ادعاء المعجزة لشخصية بلغت منازل النبوة.
لكن النص يعود ليتناقض بكون هذا الذي أجرى الله المعجزة
والكرامة على يديه وأبلغه منتهى الفلسفة في مدة يسيرة، رغم ما

(1) المنفذ من الضلال: ص 74.

في هذه الكتب من تخبيط وتخليط متعمد حتى لا يفهم الطالب⁽¹⁾ إنما هو موظف لدى السلطان، فهو كل على الأغيار، جزء من طاعة المخلوق وليس الخالق. هذا ما نجده حينما يقول في فصل الرد على مذاهب التعليم:

«فعن لي أن أبحث في مقالاتهم، لأطلع على ما في كناناتهم، ثم اتفق أن ورد عليّ أمر جازم من حضرة الخلافة، بتصنيف كتاب يكشف عن حقيقة مذهبهم، فلم يسعني مدافعته، وصار ذلك مستحسناً من خارج، ضمنية للباعث الأصلي من الباطن»⁽²⁾.

وباعتباره مثقف سلطة، وأن الباعث الأصلي هو قرار الأمير والباعث الفرعي هو كره المعارضة، أي تماماً بعكس ما يصرح به الغزالي، فإن الذي توسمه المؤسسة الحاكمة بحجة الإسلام يتورط هنا بإثم الكتابة، فهو في نهاية الأمر ينقل كلمات المعارضة والثقافة المنشقة، أثناء عملية المجادلة والرد، فيقوم بالاعتراض والاستشهاد بكلمات أبو حنيفة باعتباره فقيه الثقافة الرسمية والمقرب من السلطة، منذ انقلاب المتوكل على المعتزلة وصعود العقل السلفي، كثقافة وحيدة مرضي عنها من قبل الحكومة السياسية:

«فجمعت تلك الكلمات ورتبتها ترتيباً محكماً مقارناً للتحقيق، واستوفيت الجواب عنها، حتى انكر بعض أهل التحقيق مني مبالغتي في تقرير حجتهم، فقال: "هذا سعي لهم، فأ أنهم كانوا يعجزون عن نصره مذهبهم بمثل هذه الشبهات لولا تحقيقك لها،

(1) المنقذ من الضلال: ص 78.

(2) المصدر: ص 91.

وترتيبك إياها"، وهذا الإنكار وجه حق، فقد أنكر أحمد بن حنبل على الحارث المحاسبي (رحمهما الله) تصنيفه في الرد على المعتزلة، فقال الحارث: «الرد على البدعة فرض» فقال أحمد: "نعم، ولكن حكيت شبهتهم أولاً ثم أجبت عنها، فبِمَ تأمن أن يطالع الشبهة من يعلق ذلك بفهمه، ولا يلتفت إلى الجواب، أو ينظر في الجواب ولا يفهم كنهه؟».

وما ذكره أحمد بن حنبل حق، ولكن في شبهة لم تنتشر ولم تستهر، فأما إذا انتشرت فالجواب عنها واجب ولا يمكن الجواب عنها إلا بعد الحكاية. نعم ينبغي أن لا يتكلف لهم شبهة لم يتكلفوها. ولم اتكلف أنا ذلك (..) والمقصود أنني قررت شبهتهم إلى أقصى الإمكان، ثم أظهرت فسادها بغاية البرهان⁽¹⁾.

وكأن هذا اعتذار عن كثرة تكراره لذكر اخوان الصفا بالخصوص، وليس ذكر الفلسفة وسواها، رغم أن الاعتراض شامل لجميع الأقوال، هذا ما يكشفه الاندفاع الغاضب والتعبير حد القذف بالشتائم، بينما الغزالي قد قبل من الفلسفة أموراً عديدة وحذر من أنكار كل ما جاء فيها.

الأمر الآخر الذي نكتشفه هنا يعود إلى بداية الكتاب ولماذا كان الغزالي يطالب بأن يكون الإيمان بالثقافة الرسمية وعقائد الجماعة، إيماناً لا يتزعزع وإن ثبت البرهان على خلافه. وهو اعتقاد ثابت لا يتغير وأن حدثت المعجزات على تكذيبه.

(1) المصدر: ص92.

ففي فصل الرد على مذهب التعنيم، الذي هو مذهب الإسماعيلية، نجد الغزالي يحاول الخلط بين المعجزة والسحر، ولا يتقيد بالمعجزة لكون ثقافة المعارضة استندت في بعض أدلتها الى جريان المعجزة على أيدي الأئمة. وهنا يظهر عامل الزمن المروي اذ يتحدث الغزالي عن تأليفه لكتب الرد على خصوم الثقافة الرسمية اثناء مكوثه في بغداد وهمدان وطوس:

«وليس المقصود الآن بيان فساد مذهبهم، فقد ذكرت ذلك في كتاب (المستظهري) أولاً، وفي كتاب (حجة الحق) ثانياً، وهو جواب كلام لهم عُرض علي ببغداد، وفي كتاب (مفصل الخلاف) الذي هو اثنا عشر فصلاً ثالثاً، وهو جواب كلام عُرض علي بهمدان، وفي كتاب (الدرج) المرقوم (بالجداول) رابعاً، وهو من ركيك كلامهم الذي عُرض علي بطوس، وفي كتاب (القسطاس المستقيم) خامساً، وهو كتاب مستقل بنفسه مقصوده بيان ميزان العلوم وإظهار الاستغناء عن الإمام المعصوم لمن أحاط به»⁽¹⁾.

وإذا كان الغزالي يظهر نفسه كبطل روائي منصور بقدرة المؤلف الكلية، حيث أنه صاحب فطنة وقدرة في مواجهة التشكيك، ونبوغ في الاستيعاب والمطابقة، فإن الأمر يستمر هنا بكونه حارس العقيدة القويمة يحتاج ويطرح الأسئلة التي لا يستطيع الخصوم استيعابها فضلاً عن حلها. يستمر تركز الذات داخل النص واعتماد التشبيه والاستعارة داخل المحاجة.

(1) المصدر: ص 97.

ويشدد الغزالي هنا على عدم صحة الموقف الرافض والمنكر للفلسفة ككل، بحجة نصر الدين، فهذا شبيه بمن يذم العسل إذا كان مغروفاً بإناء الحجام، بينما المستقذر هو الإناء الذي مهمته جمع ما فُصد من الدم، وليس المحتوى الذي هو العسل. كذلك الفلسفة إناء قذر لكنه يحوي جملة من المعارف الصحيحة:

«وأقل درجات العالم: أن يتميز عن العامي الغمر، فلا يعاف العسل، وإن وجده في محجمة الحجام، ويتحقق أن المحجمة لا تغير ذات العسل، فإن نفرة الطبع عنه مبنية على جهل عامي منشؤه أن المحجمة إنما صنعت للدم المستقذر، فيظن أن الدم مستقذر لكونه في المحجمة، ولا يدري أنه مستقذر لصفة في ذاته، فإذا عدمت هذه الصفة في العسل فكونه في ظرفه لا يكسبه تلك الصفة، فلا ينبغي أن يوجب له الاستقذار، وهذا وهم باطل، وهو غالب على أكثر الخلق، فإذا نسبت الكلام وأسندته إلى قائل حسن فيه اعتقادهم، قبلوه وإن كان باطلاً، وإن أسندته إلى من ساء فيه اعتقادهم، ردوه وإن كان حقاً، فأبداً يعرفون الحق بالرجال ولا يعرفون الرجال بالحق، وهو غاية الضلال!»⁽¹⁾.

خصوصاً وأن المعارف الصحيحة الموجودة في الفلسفة هي إما مأخوذة في الأصل من القرآن أو من المتصوفة، فقضايا السياسات الفلاسفة فيها مقلدة للأنبياء:

(1) المصدر: ص 89.

«فجميع كلامهم فيها يرجع إلى المتعلقة بالامور السلطانية والإيالة، إنما أخذوها من كتب الله المنزل على الأنبياء ومن الحكم المأثورة عن سلف الأنبياء عليهم السلام»⁽¹⁾.
أما المسائل الأخلاقية فالفلاسفة قد أخذوها من المتصوفة خاصة:

«وأما الخلقية: فجميع كلامهم (فيها) يرجع إلى حصر صفات النفس وأخلاقها، وذكر أجناسها وأنواعها وكيفية معالجاتها ومجاهدتها، وإنما أخذوها من كلام الصوفية؛ وهم المتألهون المواظبون على ذكر الله تعالى وعلى مخالفة الهوى وسلوك الطريق الى الله تعالى بالإعراض عن ملاذ الدنيا. وقد انكشف لهم في مجاهدتهم من أخلاق النفس وعيوبها، وآفات أعمالها مما صرحوا بها، فأخذها الفلاسفة ومزجوها بكلامهم. جماعة من المتألهين، لا يُخلي الله سبحانه عنهم فإنهم أوتاد الأرض، ببركاتهم تنزل الرحمة على اهل الأرض»⁽²⁾.

وإذا كانت كلمات الفلاسفة مخلوطة بالعسل والدم الفاسد، والصحيح بالخطأ؛ أي بالمعقولات التي لا ترتبط بالدين ولا موصولة بالكشف والعرفان، فضلاً عن تلك التي تنتهي بالإلحاد أو عدم تجنب النواهي، كان لزاماً التحذير منها. ويشعب الغزالي النص هنا بالامثلة وتقريبات التشبيه، وإعلاء لهجة المخاطبة:

(1) المصدر: ص85.

(2) المصدر: ص86.

«ولأجل هذه الآفة يجب الزجر عن مطالعة كتبهم لما فيها من الغدر والخطر. وكما يجب صون من لا يحسن السباحة على مزلق الشطوط، يجب صون الخلق عن مطالعة تلك الكتب. وكما يجب صون الصبيان عن مس الحيات، يجب صون الأسماك عن مختلط الكلمات وكما يجب على المعزّم أن لا يمس الحية بين يدي ولده الطفل، إذا علم أن سيقندي به ويظن أنه مثله، بل يجب عليه أن يحذّره منه، بأن يحذر هو في نفسه ولا يمسه بين يديه، فكَذلك يجب على العالم الراسخ مثله. وكما أن المعزّم الحاذق إذا أخذ الحية وميز بين الترياق والسم، واستخرج منها الترياق وأبطل السم، فليس له أن يشح بالترياق على المحتاج إليه، وكذا الصراف الناقد البصير إذا أدخل يده في كيس القلّاب، وأخرج منه الإبريز الخالص، وإطّرح الزيف والبهرج، فليس له أن يشح بالجيد المرضى على من يحتاج إليه؛ فكَذلك العالم. وكما أن المحتاج إلى الترياق، إذا اشمّزت نفسه منه، حيث علم أنه مستخرج من الحية التي هي مركز السم وجب تعريفه. والفقر المضطر إلى المال، إذا نفر عن قبول الذهب المستخرج من كيس القلّاب، وجب تنبيهه على أن نفرته جهل محض، هو سبب حرمانه الفائدة التي هي مطلبه، وتحتّم تعريفه أن قرب الجوار بين الزيف والجيد لا يجعل الجيد زيفاً، كما لا يجعل الزيف جيداً، فكَذلك قرب الجوار بين الحق الباطل، لا يجعل الحق باطلاً، كما لا يجعل الباطل حقاً»⁽¹⁾.

(1) المصدر: ص 89.

د. السرد مأوى الفكر الذاتي:

وفي فصل الصوفية نجده فصلاً مشبعاً بالسيرة الذاتية، فقد شهدت السنة السادسة والثلاثون من حياة الغزالي تحولاً حاسماً، ففي هذه الفترة واجه أبو حامد الغزالي مشكلة اليقين الفكري، وهي مشكلة طرحها في وجدانه بالحاح وعنف مما سبب له أزمة داخلية حادة شلت نشاطه التعليمي وحولت مجرى حياته العائلية، فاعتزل التدريس عام 488 هـ/1095م، وترك عائلته مضحياً بكل شيء في سبيل البحث عن الاطمئنان الداخلي الذي هو ضمان الحقيقة⁽¹⁾. في هذه المرحلة يعترف أبو حامد الغزالي أنه طالب دنيا وجاه وأن ما زاوله من علوم هي علوم غير نافعة، وهو تصريح يشير إلى علوم الفقه والكلام التي كان يدافع عنها حتى هذه المرحلة من الكتاب ويعتبرها علوماً كافية في نفسها وإن لم تكن كافية بالنسبة إليه:

«ثم لاحظت أحوالي، فإذا أنا منغمس في العلائق، وقد أحذقت بي من الجوانب. ولاحظت أعمالي- وأحسنها التدريس والتعليم- فإذا فيها مقبل على علوم غير مهمة ولا نافعة في طريق الآخرة.

ثم تفكرت في نيتي في التدريس فإذا هي غير خالصة لوجه الله تعالى، بل باعثها ومحركها طلب الجاه وانتشار الصيت، فتبينت أنني على شفا جُرف هار، وأني قد أشفيت على النار، إن لم أشتغل بتلافي الأحوال. فلم أزل أتفكر فيه مدة، وأنا بعدُ على مقام الاختيار.

(1) هنري كوربان : تاريخ الفلسفة الإسلامية" ص273.

أصمم العزم على الخروج من بغداد ومفارقة تلك الأحوال يوماً، وأحل العزم يوماً، وأقدم فيه رجلاً وأؤخر عنه أخرى. لا تصدق لي رغبة في طلب الآخرة بكرة، إلا ويحمل عليها جند الشهوة حملة فيفترها عشيبة. فصارت شهوات الدنيا تجاذبني بسلاسلها الى المقام، ومنادي الإيمان ينادي: الرحيل الرحيل، فلم يبق من العمر الا القليل، وبين يديك السفر الطويل، وجميع ما أنت فيه من العلم والعمل رياء وتخيل، فإن لم تستعد الآن فمتى تستعد؟ وإن لم تقطع الآن هذه العلائق فمتى تقطع؟ فعند ذلك تتبعث الداعية وينجزم العزم على الهرب والفرار»⁽¹⁾.

فهنا ينعدق لسان الغزالي عن الكلام ولا يستطيع مزاولته التدريس ببغداد، ويقول إنه بسبب اختلال المزاج النفسي وليس بسبب الخوف من الولاة والحكومة القائمة كما يحاول التأكيد من دون جدوى حيث إن النص يحمل ارتياباً داخلياً يكاد يؤدي به الى التناقض:

«فلم أزل أتردد بين تجاذب شهوات الدنيا، ودواعي الآخرة، قريباً من ستة أشهر أولها رجب سنة ثمان وثمانين وأربع مائة. وفي هذا الشهر جاوز الأمر حد الاختيار إلى الاضطرار، إذ أقفل الله على لساني حتى اعتقل عن التدريس، فكنت اجاهد نفسي أن ادرس يوماً واحداً تطيباً لقلوب المختلفة لي، فكان لا ينطق لساني بكلمة واحدة ولا استطيعها البتة، حتى اورثت هذه العقلة في اللسان حزناً في القلب، بطلت معها قوة الهضم ومראה الطعام والشراب،

(1) المنقذ من الضلال: ص103.

فكان لا ينساغ لي ثريد ولا تهضم لي لقمة. وتعدى إلى ضعف القوى، حتى قطع الأطباء طمعهم من العلاج وقالوا: "هذا أمر نزل بالقلب، ومنه سرى إلى المزاج، فلا سبيل إليه بالعلاج، إلا بأن يتروح السر عن الهم الملم".

ثم لما احسست بعجزتي، وسقط بالكلية اختياري، التجأت إلى الله تعالى التجاء المضطر الذي لا حيلة له، فأجابني "الذي يجيب المضطر إذا دعاه" وسهل على قلبي الإعراض عن الجاه والمال والأهل والأصحاب، وأظهرت عزم الخروج الى مكة، وانا ادبر المقام في الشام، فتلطفت بلطائف الحيل في الخروج من بغداد على العزم الا أعاودها أبدا»⁽¹⁾.

لماذا هذه الحيل، وهل استجابة الدعاء هي إيجاد وسائل التورية على حقيقة سفر الغزالي، وتحمل فراقه لعائلته وأصحابه، فالامر لا يتعلق حقيقة بمحنة في المعرفة والفسطة، وإنما بأمر آخر يضاد الثقافة الرسمية وسياسة السلطة الحاكمة؟!.

هل يتضح لنا هنا أن الغزالي إذ يتبنى جملة من أفكار الإسماعلية وأخوان الصفا في نهاية المطاف، يعني من العسل ومجحفه الحجام، آرائهم الموضوعية ضمن مذهبهم المعين وبيدولوجيتهم الدينية المختلفة والمعارضة للسلطة، فهو في النهاية قد قبلها لكن من دون تبني أيديولوجيتهم الاعتراضية، خوفاً من الدم الذي يمكن للحجام(السلطان) أن يفصده، باعتبار أن السلطان هو الطبيب الشرعي الوحيد للامة المريضة بحسب ذهنية الاستبداد؟!.

(1) المنقذ من الضلال: ص 104.

اذن يسافر ها هو أبو حامد الغزالي إلى الشام ففلسطين ثم بعدها الحجاز. وتستمر عزلة الغزالي عشر سنين ويخرج منها الى النطق بكون الصوفية هي الحق، لكن بدون تقديم أي حجة لهذه النقطة وهذا الاختيار، فالأمر محض تجربة روحية لا يمكن نقلها ولا الحديث عنها. وهنا نندهش أن الغزالي الذي رفض المعجزة والكرامات في بداية الكتاب وفي فصل الرد على مذهب التعليم والإسماعيلية، يقول هنا بالمعجزة والكرامة بل هي عنده بواسطة الذوق كرامات الأولياء وبدايات الانبياء!، الأمر الذي يجعلنا نشكك في تمثيلية الغزالي وأدائه دور الأخرس وفراره عن مناطق النفوذ السياسي للثقافة الرسمية واعتزاله الكلي عشر سنوات. وفي فصل ضرورة النبوة نجد الزمن ينقسم هذه المرة بحسب المعرفة: فالفطرة والخلو من العلم هو الماضي، والعقل وادراكاته هو الحاضر، والكشف والذوق هو المستقبل. ونجد الغزالي في فصل ضرورة النبوة وفصل سبب انتشار العلم، يستخدم ذات المحاجة التي استخدمها اخوان الصفا واصحاب مذهب التعليم، ورفضها.

وهنا يشدد الغزالي على آلية التشبيه فتكون العبادات ووصايا الأنبياء أدوية روحية توازي الأدوية المادية للبدن، وهي أدوية لا ينالها العقل ويقربها البرهان اذ هي من الذوق ونور طور فوق طور العقل. مرة أخرى في فصل سبب نشر العلم بعد الإعراض عنه، نجد أن الغزالي يطرح نفسه باعتباره بطلاً سردي، فهو الذي يدافع عن الدين القويم ويعيد الناس الى الشرعية حيث إنه يرد الشبهات التي استعصت على الجميع لكنها بالنسبة اليه أسهل من شربة ماء. فهو إذن محي الدين كما في موسوعة إحياء علوم

الدين. لكن كيف يمكن أن ينهض الغزالي بمهمة إعادة نشر الدين وهو قد اعتزل؟!

في هذه المرحلة يعود الغزالي مرة أخرى إلى حضيرة البلاط الحكومي ويضع نفسه بخدمة السلطة باعتباره مثقفاً حزبياً مرموقاً ومتمرس، فجد أن نطلب الخليفة أن يذهب إلى نيسابور ثم يبرر الغزالي الموقف بآيات من القرآن. ويعضد الأمر أنه شاور بعض أصحاب التكايا الصوفية بالأمر وأنه رأى منامات توحى إليه بذلك، فيكون الكتاب قد ابتدأ بالعاطفة الدينية وانتهى بالنوم. وفي الوسط نجد الكشف والشهود والرد على الفلاسفة، فيما يكون السلطان حاضراً في رحلة البداية والنهاية، رحلة العزلة ورحلة الاختلاط بالمجتمع. هكذا تنتهي قصة العزلة التي بلغت الآن إحدى عشرة سنة. يقول عنها الغزالي إنها رحلة قدرها الله ليس هو ولا السلطان. لكن أليس التصدي للتدريس والدفاع عن الثقافة الرسمية هو طلباً للجاء وتزلفاً للسلطان وترضية للنفس والذات؟!

هنا يقول الغزالي إن عودة الإنسان إلى ما كان عليه مستحيل، وهو المطلب الذي تعرفنا عليه في البداية من كون الذات الانسانية سيالة وليس جامدة، وهي دعوة تناقض الثبات على العقيدة. وهكذا تتخلق المحاجة في المنقذ من الضلال من متناقضات يتحول فيها الكتاب إلى جدل سردي، ويتحول الزمن الثلاثي هذه المرة إلى الماضي حيث الغزالي الكلامي المنطقي طالب السمعة والجاه، ثم المعتزل الشاك، والحاضر المتمثل بالغزالي داعية التصوف العائد إلى التدريس بطلب من السلطان، والمستقبل المتوقع بأن يكون الغزالي صادقاً في الزهد. ودائرة

الزمن هذه تتضمن السرد باعتبارها ذاكرة العقيدة حيث يختلط التاريخ الشخصي بالتاريخ الإنساني العام. فالماضي هم المتكلمون والمستقبل هو التصوف والعرفاء. كلا الطرفين في الجنة حسب تأكيد الغزالي فهو السارد الذي بيده الخاتمة وعواقب الامور. أما الحاضر فهو ضياع العلم وتخبط الناس وخلطهم بين رفض كل ما في الفلسفة أو قبولها مطلقاً. والواجب هنا تأديب العوام تماماً حسب ذهنية كتاب الغزالي الآخر (لجم العوام عن علم الكلام). ثم ينتهي الكتاب إلى أن العامي والعالم غير المنتهي عن شهوات الدنيا كلاهما مذموم وكلاهما قاصر عن نيل الإيمان بحقيقة نور النبوة وشريعتهما. وفي هذه النهاية نجد الغزالي يعتمد المقايسة واللجوء الى الاحتمال، فهو يطرح مسألة طبيعية أو فلسفية ويقول إذا كان هذا معقولاً وممكناً ألا يحتمل أن تكون أسرار وباطن الدين مقبولة؟!.

وبهذا يكتمل الكتاب كحبكة سردية قائمة على عناصر الزمن الثلاثي المتكون من دوائر يضم بعضها البعض الآخر، فيكون للنص زمنه الخاص وللوقائع زمنه الخاص وكل منهما منضوي تحت الآخر بواسطة المحاجة التي هي عبارة عن عاطفة نفسية تؤكد اعتقاداتها الخاصة ضد الخصوم بواسطة التشبيه والاستعارة والمقايسة والاحتمال. واذ تنتهي المحاجة تنتهي السيرة الذاتية للمؤلف أيضاً، فهذه السيرة هي جزء من المحاجة فالسرد تجربة ذاتية وصحة الكتابة مسألة ذوقية. وهذا كله ينتهي بكتاب (المنقذ من الضلال) الى اعتماد البنية الأدبية وليس الفكرية، فالحكاية تبدأ بالتوحش وعدم المعرفة والفطرة والخلو من العلم، ثم التشكيك

والتساؤل وتنتهي باليقين. وهذا ما سوف يتحول الى حبكة قصصية حقيقة على يد ابن الطفيل فيما بعد، وإلى مواصلة لتأويلية جديدة من قبل السهروردي في كتيب صغير اطلق عليه (رسالة الطير) فكان العنوان والمعنون مكانة خاصة في الفكر الإسلامي أو ذرة يتيمة يتم تناقلها وتلييسها قناعاً فوق قناع تعميقاً للنقد وحرصاً على حفظ الحقيقة من ملابسات التأويل وأيديولوجيا التفسير والشرح.

هـ. بين الغزالي وابن الطفيل السرد جامع الفلاسفة:

بينما انطلق التوحش والانعزال من المركز الحضاري لدى أبو حامد الغزالي، الأمر الذي يجعلنا نشك أكثر في قصة توقف لسانه عن الكلام وهربه إلى الشام. فإن التوحش والعزلة لدى ابن الطفيل ستكون في الهند؛ أي بعيدة عن المركز الحضاري الذي كان يتمثل بدار الاسلام. هكذا ستتحوّل الفلسفة باعتبارها سرداً محوراً لقراءة أنساق متوالية لقضية المركزية العربية، التي لا تشكل للفلسفة باعتبارها بحثاً نظرياً، مشكلة أو عائقاً.

وإذا كان سرد الغزالي معتمداً على إثم مخالفة السلطة واتباعها، وإثم الشك والخروج من حياة العامة، واعترف بمشكلته النفسية التي منعت الطعام وضعفت القوى الجنسية والبدنية، فإن قصة حي بن يقظان تبتدأ من زواج امرأة سراً فتحمل بطفل سوف تودعه في تابوت في عرض البحر خوفاً من الفضيحة. ومقابل قسوة الأنثى البشرية على ولدها، تحن ضبية عليه فترضعه من لبنها. والغريب إن ابن الطفيل يقول بإمكانية أن يخرج الإنسان من الطبيعة بدون عملية ولادة طبيعية، فكان هذا مزاجاً بين النظرة

الدينية والنظرة المادية. يكبر الفتى فيأخذه الشك بحاله فهو يختلف عن بقية الحيوانات المستورة بالريش والصوف واللوبر، القوية الركض المزودة بالسلاح. هنا يدرك أنه كائن مغاير عنهم. تموت امه الضبية ويلاحظ أن جميع أعضائها سالمة فإنّ هي لا تتحرك لزوال جزء غير مرئي فيها. وهنا يدرك الصبي الروح والموت بعدما عرف الجسد والمادة. وبعد طول تفكر وملاحظة للمخلوقات وأنها مركبة من مادة وروح، وأنها بحاجة للطعام والمأوى والتكاثر وأنها تموت، يدرك أنها حادثة لا بد لها من محدث. هكذا يتطور حي بن يقظان بحسب سرد يعبر عن حضور المؤلف وتنقلاته الذهنية التي تجعل الحكاية مرتبطة بالبحث وليس البحث مرتبطاً بالحكاية كما كان الأمر لدى الغزالي، وهذا ما سوف يعول عليه شيخ الإشراق السهروردي في إعادة قصة حي بن يقظان بتركيب حكاية أخرى سماها: "قصة الغربة الغريبة" حيث يقع الفيلسوف الذي هو ابن العقل فهو ابن الهدى والرشاد، في قبضة النظام الاجتماعي والسياسي، الذي هو رمز "القرية الظالم أهلها"، فيكون على الفيلسوف إما الفرار أو ادعاء الخرس كما فعل الغزالي⁽¹⁾.

ويحاول ابن الطفيل تطوير الحبكة السردية بإضافة شخصية اسال وسلامان الأخوان اللذين كانا يؤمنان بالله حسب ديانة تظهر في جزيرة قريبة من جزيرة حي بن يقظان. ولكون اسال أكثر اعتناءً بأمور التأويل والباطن، فهو الذي يرحل في الأرض طالباً أسرار الدين وباطنه وليس قشره وتعاليمه الظاهرية فقط، تماماً كما

(1) حكمة الإشراق: ص 277.

سافر الغزالي واعتزل، فيقرر اسال الاعتزال في تلك الجزيرة. هكذا يلتقي الاثنان ويعلم اسال حي بن يقظان الكلام فيكتشفان وحدة الحقيقة وأن الزهد والمجاهدة والتأمل توافق جوهر الدين. أما تعاليمه الظاهرية التي هي الفقه مثل الزكاة والتعزيرات والحدود فهي للعامة البلاداء التفكير المنشغلين بالدنيا. وهكذا تكون الحقيقة للفلاسفة وظاهر الدين للناس، وهي فكرة قريبة من رأي الفارابي، لذا سوف ينفر الناس ويمقتون حي بن يقظان حينما تحمله سفينة عابرة إلى المدينة، ويعرف أنه لا يمكن أن يدرك الجمهور الحقيقة. وبهذا ندرك عزلة الفلسفة وكونها للخواص، وهي نتيجة تطابق فكرة (الجام العوام عن علم الكلام) للغزالي. ويختتم ابن الطفيل الحكاية بكونها قصة حوت جوهر الفلسفة التي ما كان يجب كتابتها لولا انتشار الفرق الضالة، تماماً ككتاب الغزالي المتصدي لأصحاب البدع والآراء الفاسدة:

«هذا، أيدنا الله وأياك بروح منه، ما كان من نبأ حي بن يقظان وأسأل وسلامان وقد اشتمل على حظ من الكلام لا يوجد في كتاب ولا يسمع في معتاد خطاب، وهو من العلم المكنون الذي لا يقبله إلا أهل المعرفة بالله، ولا يجله إلا أهل العزة بالله. وقد خالفنا فيه طريق السلف الصالح في الضننا به والشح عليه.

إلا أن الذي سهل علينا إفشاء هذا السر وهتك الحجاب، ما ظهر في زماننا من آراء فاسده نبغت بها متفلسفة العصر وصرحت بها، حتى انتشرت في البلدان وعم ضررها وخشينا على الضعفاء الذين أطرحوا تقليد الأنبياء صلوات الله عليهم، وأرادوا تقليد

السفهاء والأغبياء أن يظنوا أن تلك الآراء هي الأسرار المضمنون بها على غير أهلها، فيزيد بذلك حبهم فيها وولعهم فيها. فرأينا أن نلمح إليهم بطرف من سر الأسرار لنجتذبهم إلى جانب التحقيق، ثم نصدهم عن ذلك الطريق».

فالنتيجة هي اعتذار عن إثم الكتابة، وكونها أمراً لا بد منه، فالمنطوق هو سرّ، والسرّ هنا لا يكون سرّاً إلا بالإشارة إليه، حيث تبقى القصة عبارة عن استعارة وليس حقيقة. والاستعارة هي لغة الخواص، اذن كيف يمكن توجيهها للعوام الذين تأثروا بالشبهات؟!.

تلك هي مزية السرد الفلسفي فهو يعتمد التناقض وينطلق منه إليه. وفي رسالة حي بن يقظان ثمة عنصر مشترك مع (المنقذ من الضلال) وهو عنصر البوح بأزمة شخصية، وتصادم مع العامة، فالغزالي امتنع عن التدريس، وابن الطفيل اضطر إلى النطق بكتابة رسالة ما كان يفترض به أن ينشرها. ونحن نعلم أن البوح الشخصي هو أحد أهم دوافع الكتابة السردية، خصوصاً وأن الغزالي وابن الطفيل يعتمدان المخيلة وبلاغة اللغة كبديل عن العقل والبرهان، الأمر الذي يجعل البحث الفلسفي يتحول إلى حبكة سردية حقيقية ومقصودة، وهذا ما جعل الاثنين يفران من المقولات البحثية إلى البوح العاطفي والفضفضة الذاتية والشكوى الشخصية، إذ جميعها مرتبط بالعاطفة الجياشة التي تفوق إمكانية العقل على تحديدها وتسويرها كخطاب يجد في التعريف وشروطه نهايته، وهو أمر إذ ينتهي به البحث الفلسفي باعتباره إكليل النجاح، فإنه يعد بداية آفاق السرد، لكون جدل الواقعة والمعنى أوسع من أي رادة تعريف. فلفسفة، خصوصاً المدرسية منها التي هي عمدة الغزالي

وابن الطفيل، معتمدا الإحاطة الخطابية بالواقعة فقط. بينما السرد يعتمدها كمنظور في افق اللغة وبهذا يختلف منطوق الخطابين:

«الخطاب إذاً، من حيث هو واقعة أو قضية أو خبر؛ أي من حيث هو وظيفة إسناد متداخلة ومتفاعلة بوظيفة هوية هو شيء مجرد، يعتمد على كل عيني ملموس هو الوحدة الجدلية بين الواقعة والمعنى في الجملة»⁽¹⁾.

وقد شاهدنا كيف أن كتابي الغزالي وابن الطفيل، هما منجز لغوي عاطفي معتمد على حادثة معينة عصفت بالرجلين حدّ الأزمة النفسية. وجد الاثنان نفسيهما يدافعان عن العقل والتأويل في محيط ثقافي يحضرهما حد التكفير أو الالغاء، لكنهما أدركا بذكاء ثاقب أن هذا الدفاع غير مجدٍ إذا كان بصيغة خطاب عن واقعة؛ أي بحث تحليلي فكري، فصاغاه كخطاب في واقعة؛ أي مدونة سردية. وبهذا حقاً قدرة ضخ الحياة في البحث النظري من خلال الاستعارة ورموز القناع والتورية، فالسرد كان يجعل الغزالي وابن الطفيل يفهمان أنفسهما بشكل أكثر دقة، فالذات هي حقيقة سردية وليست جموداً نظرياً. فالبحت الفكري هو في النهاية جزءاً من وشائج العاطفة والهم اليومي المعاش للإنسان. هنا يكون النص الفلسفي هو ذاته عبارة عن واقعة تكون جزء من بنية الخطاب، وليس هو الخطاب مكتفياً بنفسه عن الذاكرة والعاطفة والراهن اليومي، التي هي عناصر السيرة الذاتية والسرد المتخيل في نفس الوقت.

(1) بول ريكور: "نظرية التأويل" ص 37. ترجمة سعيد الغانمي. المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية 2006.

و. التواصل السردى من ابن الطفيل والسهوردي، إلى العطار وابن سينا:

هنالك أمران يربطان قصة ابن الطفيل بالقصة التي أشار إليها ابن سينا في نهاية كتاب الإشارات، وأوردها وعلق عليها الطوسي في كتاب (تسع رسائل):

الاول: هو اسما "سلامان" و"ابسال" فهما اسمان لهما دور كبير في قصة ابن الطفيل وهما بطلا قصة تسع رسائل. وسبحاؤل شيخ الإشراق السهوردي أن يمزجها برمزية الطير، وذلك باستخدام رمز ببعاء النبي سليمان في قصة القرآن المعروفة⁽¹⁾.

الثاني: إن ابن الطفيل اورد أن حي بن يقظان، قيل فيه إنه لم يولد من رحم امرأة وإنما بواسطة توافق العناصر في تربة طيبة تحت ظرف معين. وهذا ما نجده أيضاً في قصة ابن سينا بشكل قريب للتطابق. وابن الطفيل اذ يورد أن هنالك رأياً آخر غير الذي اعتمده في تصوير كيفية تولد حي بن يقظان، فإنه يحيل السرد الى مرجعية سابقة:

«وأما الذين زعموا أنه تولد من الأرض فإنهم قالوا إن بطناً من أرض تلك الجزيرة تخمرت فيها طينه على مر السنين والأعوام، حتى امتزج فيها الحار بالبارد، والرطب باليابس، امتزاج تكافؤ وتعاقل في القوى. وكانت هذه الطينة المتخمرة كبيرة جداً وكان بعضها يفضل بعضاً في اعتدال المزاج والتهوى لتكون الأمشاج. وكان الوسط منها أعدل ما فيها وأتمه مشابهة بمزاج الإنسان، فتمخضت تلك الطينة، وحدث فيها شبه نفاخات الغليان

(1) حكمة الإشراق: ص 280.

لشدة لزوجتها، وحدث في الوسط منها لزوجة ونفاخة صغيرة جداً،
منقسمة بقسمين، بينها حجاب رقيق، ممثلة بجسم لطيف هوائي في
غاية من الاعتدال اللائق به، فتعلق به عند ذلك الروح الذي هو من
أمر الله تعالى وتشبث به تشبثاً يعسر انفصاله عنه عند الحس وعند
العقل، إذ قد تبين أن هذا الروح دائم الفيضان من عند الله عز
وجل، وأنه بمنزلة نور الشمس الذي هو دائم الفيضان على العالم».
وقصة سلامان وابسال لها مكانة جلية في كتابات العرفاء
والفلاسفة حيث يقول عنها السهروردي في مطلع كتابه (قصة
الغربة الغريبة):

(فإني لما رأيت قصة "حي بن يقظان" صادفتها مع فيها من
عجائب الكلمات الروحانية، والإشارات العميقة، متعريّة من
تلويحات تشير إلى الطور الأعظم الذي هو "الطامة الكبرى"
المخزونة في الكتب الإلهية، المستودعة في رموز الحكماء، المخفية
في قصة "سلامان وابسال" التي رتبها صاحب قصة حي بن يقظان،
وهو السر الذي ترتب عليه مقامات أهل التصوف والمكاشفات).
فالسهروردي كبقية الفلاسفة المسلمين كانوا ينطلقون من ثقافة
كونية، لا ترى العلم له صفة محلية أو قومية أو دينية، لذا يعتبرون
كل كتاب حكمة هو كتاباً آلهياً.

وقصة سلامان وابسال تتخذ ثلاث صيغ في كتاب (تسع
رسائل)، أولها ترجمة حنين بن اسحاق عن الأصل اليوناني،
والثانية خبر يورده المحقق الخواجه الطوسي ويطعن فيهن والثالثة
للطوسي أيضاً ويقول إنه مطابق لإشارة الشيخ الرئيس ابن سينا في
كتابه الإشارات. ونجد في هذه القصة ارتباط الغرب بالشرق، وأن

حكمة الغرب مأخوذة من التراث الشرقي بفعل حملة الإسكندر العسكرية. فالفلسفة اليونانية ليست معجزة غير مسبوقة، بل هي تكليل لجهود شرقية في البحث عن الحقيقة وتزكية النفس، فكانت هذه الحقيقة واضحة لدى القدماء بخلاف المعاصرين الذين عدوا هذه المسألة حقيقة صادمة⁽¹⁾. حيث تم إغفال سفر أرسطو الى مصر وبابل في حملة الإسكندر على الشرق، خصوصاً أن عدد مؤلفات أرسطو استثنائي، وهي مغامرة كلياً لما تعلمه أرسطو من استاذة افلاطون. وقصة كون الاسكندر أعطى أرسطو الاموال شراء الكتب، غير مقبولة لكون الشراء كان يعني أن الكتب مشهورة ومتداولة، لا انها مفقودة. بالإضافة الى أن حكومة أثينا كانت تنتظر إلى الفلسفة بكونها "ثقافة أجنبية" وهذا طريف حقاً لكون الفلسفة سوف ترفض في الشرق لذات الوصمة!⁽²⁾

ينقل لنا إسحاق بن حنين أنه قد كان في الزمن القديم قبل طوفان النار ملك اسمه هرمانوس بن هرقل السوفسطيقي، كان يملك بلاد الروم الى ساحل البحر وصولاً الى اليونان ومصر. وهذا الملك هو الذي تم في زمنه بناء الإهرامات التي تغنيها العناصر الأربعة. وكان مستشار هذا الملك والمقرب اليه الحكيم اقليقولا، وهو خبير بالعلوم الخفية ورجل الهي من اصحاب الرياضات النفسية، فقد اعتكف في المغارات البعيدة الموحشة، وهو يفطر كل أربعين يوماً بشيء من نبات الارض فعمر ثلاثة قرون.

(1) انظر مثلاً جورج جي. ام جيمس: التراث المسروق: ص17. ترجمة شوقي جلال. المجلس الأعلى للثقافة 1996.

(2) التراث المسروق: ص18.

وفي أحد الأيام شكى الملك للحكيم رغبته في أن يكون له ولد، فهو يكره النساء ويأنف الاجتماع بهن. يجيبه الحكيم بأنك أيها الملك عشت ثلاثة قرون وعمرت كل هذه المدة بعيداً عن النساء حماية للعقل وروح الحكمة، لكن قد آن الآن أن تختار امرأة حسنة ذات جمال تضاجعها من أجل أن تنجب ولدا يرث الحكمة. لكن الملك يرفض «فالنساء لا قدر لهن عندي، لعلمي بخبت سريرتهن ونفور طبعي منهن»⁽¹⁾.

هنا سنجد أنفسنا وجهاً لوجه مع أسطورة قديمة يبدو أنها أقدم بكثير من اسطورة المسيح ابن الله التي كانت موجودة في بعض اساطير مصر والعراق. هنا نجد بشراً يصل إلى سلامين وليس سلام واحد؛ سلام العقل، غير المختلط بالجهل، وسلام الجسد غير المختلط بالمرأة.

حيث يفكر هذ الحكيم بالأمر فيعرض فكرة بأن يصب الملك سائله المنوي في تمثال يصنعه حسب معادلة الطلاسم وأبراج الكواكب، لتحل الصورة الإنسانية في المنى ويكون طفلاً يطلقون عليه اسم "سلامان". وهنا يتم جلب فتاة جميلة عمرها ثماني عشرة سنة تقوم بإرضاعه والاعتناء به. يفرح الملك بهذا الإنجاز المذهل، فقد بات له ولد من دون أن يلامس امرأة. يلتفت إلى الحكيم طالباً إياه أن يطلب أي شيء كجائزة ومكافئة، فيطلب الحكيم أن يبنى هرمًا يحمي النفس من الجهال ويكون مستودعاً للحكمة لا يستطيع

(1) ابن سينا: "تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات" ص159. دار العرب للبيئاني_القاهرة. الطبعة الثانية.

فتحہ سوى فلاسفة الحق. تعجب الفكرة الملك ويطلب بأن يكونا
هرمين وليس هراً واحداً. هكذا سوف تشاد الإهرامات بجهد
بشري كلفته سبعة آلاف ومائتي عامل يومياً.

ولما كبر سلامان وبلغ مرحلة الفطام أراد أبوه أن يفصله عن
ايسال، لكنه جزع جزعاً شديداً لشدة شغفه بها، فتركه أبوه في
حضنها. ولما بات شاباً فإذا هو عاشق ولهان بهذه المرأة ومتعلق
بها تعلقاً شديداً، فأخذ أبوه الملك ينصحه بالابتعاد عنها بدون
جدوى. ويقدم له النصائح بدون فائدة:

«اعلم يا بني أن النسوان هن مكاييد الشر ومصايده، وما افلح
من خالطهن إلا لا اعتبار بهن أو ليحصل نفسه خيراً منهن، ولا خير
فيهن. فلا تجعل لامرأة مقاماً حتى يصير سلطان عقلك مقهوراً
ونور بصرك وحياتك مغموراً، فلا أحسب هذا إلا من شأن البله
المغفلين»⁽¹⁾.

يحاول الملك أن يوضح له أن قضية الرجال الحقيقيين هي
التجرد والوصول الى منازل الأنوار العلوية ورضا رب العالمين،
وهذا لا يمكن بلوغه إلا بترك الامور السفلية مثل التعلق بالمرأة،
لكن سلامان كان لا يصغي لأبيه لفرط حبه لايسال. ولما يخبر
سلامان بوصايا أبيه بتركه إياها، تطمئن قلبه بأنها سوف تبقى معه
وأن أباه يريد إبعاده عن اللذة الحقيقية. وبالطبع نحن لا نعرف كيف
يتحقق مثل هذا العشق وايسال يوم أرضعت سلامان كان عمرها

(1) تسع رسائل: ص 161.

ثمانية عشر، فهل بقت على جاذبيتها حتى بعد أن غدا سلامان رجلاً!.

وحينما يدرك الملك أن سلامان لن يفارق ايسال، يطرح عليه مقترحاً جديداً، بأن يبقى مع ايسال شطراً من اليوم والخطر الآخر يتعلم الحكمة وإدارة الملك، لكن سلامان يبقى منشغلاً بإيسال. يخطر ببال الملك أن يقتل ايسال لكن الحكيم يمنعه مخافة أن يفتح هذا الاغتيال باباً للشر في المملكة وتهبط منزلة الملك الروحية في السماء. وحينما يبلغ الأمر ايسال تقع سلامان بالهرب.

يفران إلى ما وراء بحر المغرب (أو إلى ما وراء النهر إلى بلاد المغرب، بحسب نص السهروردي)، ويطلع الملك على حالهما المزري فيرجعهما لكنه حينما يجد فورة الحب بينهما يعمل على صنع أمر يبطل روحانية الشهوة بينهما، فيكون كل واحد منهما راغباً بصاحبه لكنه لا يستطيع. يقذفان بنفسيهما في البحر فينجو سلامان بمساعدة الملك، بينما ايسال تقضي نحبها.

يصاب سلامان بالجنون لشدة الصدمة. هنا يعهد الملك سلامان للحكيم كي يعيد عقله إليه، فيأخذه إلى مغارة بعيدة ويعمل عملاً بالطلاسم النجومية كي تحضر صورة ايسال. يتمتع بها سلامان مدة من الزمن وفي يوم الأربعاء ظهرت له صورة حسنة لا يمكن أن تقاس بإيسال فيتعلق بها سلامان وينسى ايسال. فعمل الحكيم على اظهار هذه الصورة التي هي صورة كوكب الزهرة ربة الجمال التي سوف يسميها اليونان افروديت. وحينما يعاشرها سلامان فترة من الزمن يصحو عقله وينتبه، فأخذ عقله يميل الى عالم الحكمة. عندها يتحول إلى صاحب دعوة للهداية تظهر من

العجائب والكرامات، وكأن سلامان هنا بنسبه الملكي وتحوله إلى الهداية بعد العزلة في محل بعيد، الحكيم الصيني بوذا. وعند بلوغ سلامان هذا المنتهى يأمر بكتابة قصته بماء الذهب مع أدعية الكواكب السبعة ويضعها على رأس قبر والده داخل الإهرمات. فلما عمّر العالم بعد الطوفانين المائي والناري، وظهر افلاطون بلغه بأن في الاهرامات تراث الحكمة النورية، لكن الحكومات السياسية منعه من استخراج الألواح، فأوصى بالمهمة لتلميذه أرسطو طاليس، حتى إذا قام الإسكندر بحملته ضد الشرق أوصاه أرسطو باستخراج الألواح، فلم يستطع الاسكندر أن يخرج سوى قصة سلامان وإيسال.

والوقوع في العشق وعدم التخلص منه إلا من خلال التعرف على جمال أكبر وأشد، سوف يتكرر في رائعة جلال الدين الرومي في قصيدته الشهيرة المعنونة بـ "قصة الملك والجارية"، ولم أجد أحداً أشار الى علاقة قصيدة الرومي بقصة سلامان وإيسال.

ولهذه القصة أشار الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا بالقول:

«فإذا قرع سمعك فيما يقرعه، ويسرد عليك فيما تسمعه، قصة لسلامان وإيسال، فاعلم أن سلامان مثل ضرب لك، وأن إيسال مثل ضرب لدرجتك في العرفان أن كنت من أهله، ثم حل الرمز إن أطلقت»⁽¹⁾.

ونلاحظ أن "إيسال" وارد هنا بالباء وليس بالياء. ويفسر الخواجه الطوسي "سلامان" بأنه اسم لشجرة واسم لموضع، وهو

(1) المصدر: ص 179.

اسم يطلق على الرجال أيضاً، بينما "إيسال" فهو من الأبسال؛ أي المنع والحبس والهلاك. واغرب الغرائب أن القصة ذكرها ابن سينا كإشارة إلى مقام العارفين والعرفاء، وهم من تخطوا مسألة صراع النفس مع الشهوات إلى صراع النفس مع الأسماء ومقامات القرب الالهي فهم يطلبون النقاء الكامل. ومع ذلك فقد فسر عبد الرحمن بدوي⁽¹⁾ القصة بكونها صراعاً بين النفس الناطقة الكاملة وبين النفس الشهوانية، وعلى وفق هذا أخذ بدوي يشنع على الخواجه الطوسي أسوأ تشنيع، وهذا لعمرى من أسوأ فهم للعرفاء في أبسط مصطلحاتهم، ومن حاله هذا الحال فأين هو من سماء نقد الطوسي وأمثاله من أجل المحققين!؟.

وعلى أية حال، فأن الخواجه المحقق الطوسي يعلق هنا بأن الأمر الى هذا المستوى هو احجية عسيرة خالية من علامة لفتح اللغز، حيث إن العقل غير مستقل بإدراك مثل هذه الامور الاعتبارية الوضعية. حيث ان الشيخ الرئيس ابو علي بن سينا، أوردها وهو يرمي بها الى معنى آخر غير المعنى المطابقي للألفاظ، لكن المحقق الطوسي يقول إن أفضل ما قيل في تفسير هذه القصة هو أن سلامان هو آدم النبي وإيسال هي الجنة، حيث نزلت درجات آدم حينما تناول من الشجرة المحرمة. لكن المحقق الطوسي يُشكل على مثل هذه القراءة ومنهج التأويل، لكونها قراءة متكفية بجزء من خطاب الشيخ الرئيس، وليست مشتملة على إرادة

(1) عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة ج1، ص61.

التفتيش عن العناصر التكوينية للقصة، فهذا التفسير حالٍ من أطراف الجدل المستحق لجهد الرمز والاستعارة:

«وكلام الشيخ مشعر بوجود قصة يُذكر فيها هذان الاسمان وتكون سياقتها مشتملة على ذكر طالب ما لمطلوب لا يناله إلا شيئاً فشيئاً، ويظفر بذلك النيل كمالاً بعد كمال، ليتمكن تطبيق سلامان على ذلك الطالب، وتطبيق ايسال على مطلوبه ذلك، وتطبيق ما جرى بينهما من الأحوال على الرمز الذي أمر الشيخ بحله»⁽¹⁾.

هنا يتطور الموقف بعرض المحقق الطوسي (رحمه الله)، صياغة أخرى للقصة، فالقصة هي حكاية من حكايات العرب وأمثالهم، وليست صيغة مبتكرة من قبل الفلسفة، بمعنى إنها جزء من المعيشي والعام، وليست بنت التجريد والخواص، وهذا أول موقف للنضاد، حيث سيكون المعنى هو تحليلاً لمقامات العقل والعروج الباطني، بينما الشكل والصياغة هي مثال شعبي سارت به الركبان. كيف للشعبي ان ينطرق للعلمي؟!.

يقول المحقق الطوسي إنه سمع من بعض الأفاضل في خراسان أن ابن الإعرابي أورد هذه القصة في كتاب لها اسمه النوادر، والقصة تدور حول رجلين وليس رجل وامرأة اسم الأول هو سلامان، معروف بالخير، والآخر مشهور اسمه ايسال من قبيلة جرهم، يقعان في الاسر فيفتى الأول ويترك الثاني للهلاك. يقول المحقق الطوسي إنه لم يطالع الكتاب ولم يقرأ القصة.

(1) المصدر: ص 170.

وهو لا يتذكرها جيداً كيف سردها الفاضل الخراساني، لكن في هذا المقدار كفاية بكون الاسمين قد وردا في حكايات العرب وليس هما ابتكاراً من الشيخ الرئيس ابن سينا أو من الفلاسفة. وهذا المقدار من الصياغة الجديدة للقصة المعتمد على الذاكرة وليس التحليل والقصد كما في التأويل الأول، غير مطابق لمراد ابن سينا وإشارته، لكنه يدل على أن ابن سينا لم يحيل إلى غيب لا يمكن تفسيره ونغز مقصور على مراد المؤلف لم يُفسح عنه، كما كان رأي المحقق الطوسي في أول الأمر، وهذا هو التضاد الثاني، حيث ستكون لدينا قصة مرجعها إلى قصيدة اللغز، حيث المعنى رهن الإرادة الشخصية، وقصة مرجعها الذاكرة الجماعية:

«وهي على الوجه الذي سمعته غير مطابقة للمطلوب هاهنا لكنها دالة على وقوع هاتين اللفظتين في نواذر حكايات العرب، فإن كان ذلك كذلك فسلامان وإيسال ليسا مما وضعهما الشيخ على بعض الأمور، وكلف غيره معرفة ما وضعه هو، بل ذكر أنك إن سمعت تلك القصة فافهم من لفظتي سلامان وإيسال المذكورتين فيها نفسك ودرجتك في العرفان، ثم اشتغل بحل الرمز وهو سياقه القصة، تجدها مطابقة لأحوال العارفين. فإذا الأمر بحل الرمز ليس تكليفاً بمعرفة الغيب، إنما هو موقف على استماع تلك القصة»⁽¹⁾.

الصياغة الثالثة التي يقدمها الطوسي هنا والتي هي تنويع رابع على الأصل الذي أورده حنين بن سحاق، إن المحقق الطوسي يقول إنه بعد أن تم تحرير هذا الشرح من القصة، حصل على

(1) المصدر: ص 179.

صياغتين أخرتين لها. وأول هاتين الصياغتين هي الصياغة التي أوردها حنين بن سحاق، مع اختلاف طفيف بسبب الاختصار. وهنا يعلق المحقق الطوسي بالقول: إنها قصة وضعها أحد عوام الحكماء من أجل أن يجعل إشارة الشيخ الرئيس تعود إليه:

«لأنها تقتضي أن يكون الملك هو العقل الفعال والحكيم هو الفيض الذي يفيض إليه مما فوقه. وسلامان هو النفس الناطقة، فإنه أفاضها من غير تعلق بالجسمانيات. وإيسال هو القوة البدنية الحيوانية التي بها تستكمل النفس وتألّفها. وعشق سلامان لإيسال، ميلها إلى الذات ونسبة إيسال إلى الفجور، تعلق النفس المتعينة بمادتها، بعد مفارقة النفس. وهربهما إلى ما وراء بحر المغرب، انغماسهما في الأمور الفانية البعيدة عن الحق. وإهمالهما مدة مرور زمان عليهما لذلك وتعذيبهما بالشوق مع الحرمان وهما متلاقيان، بقاء ميل النفس مع فتور القوى عن أفعالهما بعد سن الانحطاط. ورجوع سلامان إلى أبيه، التفتن للكمال والمزاج. وأما النفس فلمشايعتهما إياه. وخلص سلامان بقاؤها بعد البدن. وإطلاعه على صور الزهرة، التذاذها بالابتهاج بالكمالات العقلية. وجلوسه على سرير الملك وصولها إلى كمالها الحقيقي. والهرمان الباقيان على مرور الدهر، الصورة المادة الجسمانيّتين.

فهذا تأويل القصة وسلامان يطابق لما عني الشيخ. وأما إيسال فغير مطابق؛ لأنه أراد به درجة المعارف في العرفان وفي هذا مثل لما يعوقه عن العرفان والكمال، فبهذا الوجه ليست هذه

القصة مناسبة لما ذكره الشيخ، وذلك يدل على قصور فهم واضعها عن الوصول إلى فهم غرضه منها»⁽¹⁾.

يقول الخواجه الطوسي إنه بعد عشرين من أيام الشرح، والظاهر أنه يعني شرحه لكتاب الإشارات والتنبيهات للشيخ الرئيس ابن سينا، حصل على صياغة جديدة للقصة، حيث أورد أبو عبيد الجوزجاني، في فهرست تصانيف ابن سينا قصة سلامان وابسال، أي أن هذه الصياغة الجديدة من إنتاج ابن سينا نفسه، حيث نجد مشهداً مكرراً من مشاهد تأثيم المرأة ومحاولة تبرئة الرجل، بحسب ذهنية ألف ليلة وليلة. فهنا نجد أن سلامان وابسال أخوان، وابسال هو الاصغر سنأ والأجمل وجهاً، وكان عاقلاً متدباً صاحب علم وشجاعة، وعشقته زوجة أخيه سلامان، ولما تعبت منه قالت لأخيه سلامان أن يقرب ابسال منها كي تتعلم من أخلاقه وعقله، لكن ابسال امتنع عن ذلك لكونه يترفع عن مخالطة النساء، لكن سلامان قال لأخيه إن زوجته بمثابة أمه فلا يكثرث. وبعد أن أخذ يتردد إليها، اقتنصت زوجة الأخ فرصة خلوها به من غير رقيب، وأباحت له بعشقها له، فيصدها ابسال. هنا تحتال زوجة الأخ بقولها لسلامان أن يزوج ابسال باختها. فنقول لاختها إنها زوجته لإبسال كي تكون شريكة لها فيه.

وفي ليلة الزفاف تتقص زوجة سلامان جسده. لا تمتلك نفسها فترمي صدرها على صدر إبسال، فيشك فيها لكون البواكر طبيعتهن الحياء، لكن السماء تلمض بالبرق وينكشف وجهها.

(1) عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة ج 1، ص 61.

يتركها إيسال. ويحاول أن يقنع أخاه بأن يرخصه بفتح البلادين وجعلها تحت سيطرته، فاتجه بجيشه شرقاً وغرباً وجنوباً وشمالاً، فكان أول ذي القرنين يفتح الارض. ولما عاد الى وطنه حسب أن زوجة أخيه قد نستته، لكنها عاودت الى التولع به ومعاذته. وفي هذا الأثناء ظهر عدو للدولة يريد بها شراً. فقتل زوجة سلامان برشوة الجيش، فتركوه للعدو. سقط إيسال طريح الجراح حيث حسبه قد مات. لكن طيبة تحنو عليه وترضعه لبنها (تماماً كما سيورد ابن الطفيل في حي بن يقظان). ولما عاد إيسال الى وطنه وجد أخيه مذلولاً بيد الأعداء الذين حاصروه، فيعيد ترتيب الجيش ويوقع هزيمة بالعدو. لكن زوجة سلامان تنتقم برشوة الطباخ الذي يسقي إيسال سمّاً فيموت. يغتم سلامان لموت أخيه المفجع، يناجي سلامان ربه ويبتهل فيكشف له الحقيقة ويقوم بقتل زوجته والطباخ والساقى السم الذي سقوه لإيسال.

ويفسر الخواجه الطوسي القصة بكون سلامان هو النفس الناطقة، وإيسال هو العقل النظري المترقي لكي يكون عقلاً مستقداً. أما زوجة سلامان فهي القوة البدنية. وتلبسها بجسد اختها هو تسويلات النفس الأمارة بالسوء. وفتح إيسال للبلدان هو اطلاع العقل على عوالم الجبروت والملكوت. والطباخ هو القوة الغضبية المستعرة بالنار. والساقى هو القوة الشهوية. وهكذا تكون القصة مطابقة لإشارة الشيخ الرئيس.

هل نفهم على وفق هذا السياق المتعلل بمسألة تطور العقل ونيله الكمال درجة فدرجة، وعوائق الفيلسوف الذي هو انموذج المتقف الأعلى، بكون إشارة ابن الطفيل الختامية لقصة حي بن

يقضان، إنه يعتذر عن شرح واضح للإشارة التي أراد ابن سينا ابقاءها لغزاً بين الخواص!!.

لوصحت هذه النتيجة فإننا سوف لن نستطيع أن نمضي بالمقارنة إلى مرحلة جديدة. ستكون هذه المرة على يد صدر الدين الشيرازي المشهور بملا صدرا، فهذا الأخير عاب عليه أستاذه المحقق الداماد، بكونه صاغ مرادات الفلاسفة بعبارات واضحة يمكن أن ينالها الشرائح المنشغلة بالشهوات الذين يكتفون من العلم بالمصطلحات فقط.

تظهر قصة سلامان وإيسال من ابن سينا والخواجه الطوسي وابن الطفيل، باعتبارها خطأ سردياً متكوناً من عناصر الحياة والمعيشية وليس التأمل النظري للعقل الخالص، حيث تظهر مذكرات الطوسي وحكايات العرب الشعبية وعنصر الهم المشترك للفلاسفة بكونهم يشتغلون على حقيقة مكروه من المجتمع، فهم الذين يبحثون عن النص الأصلي وحقيقة تأويله بغية الوصول إلى حقيقة متعالية، بخلاف المجتمع المنشغل بملذاته المادية والآنية. فقصة سلامان وإيسال هي مكابلات العقل الفلسفي مع شهوانية المجتمع وغدره. وهذا هو الذي يجعل الفيلسوف يرتاب فيصنع كتاباته على شكل الغاز وقصص رمزية وتعقيرات اصطلاحية. وهنا نصل مرة أخرى إلى ملاحظة الغزالي في المنقذ من الضلال، حيث إننا سبق أن قرأنا كيف أنه يشتكي من الفلاسفة صاغوا كتاباتهم بغموض متعمد كي لا ينالها أي كان. وهنا بالذات تظهر خفة الغزالي وكونه لم يدخل مدينة الفلسفة أبداً، فانتقم من هذا

الفشل، وهو الشخصية الطموحة والفضولية بتكوين خطاب هجائي وتكفيري.

لقد حاول الغزالي أن يقنعنا بواسطة السرد انه حاول أن يطرح عزلة النظرية، بكونه قد دحض أقوال الفلاسفة والباطنية، لكن السرد بطبيعته عناصر متشاركة في صناعة الحبكة، فإذا بنهاية المنقذ من الضلال هي ذاتها خاتمة الإشارات لابن سينا وقصة ابن الطفيل. وإذا كان الغزالي قد اكتفى إشارة موجزة إلى معضلة القوى الجنسية وضاعط العائلة، في كونها عائقاً لرحلة الاعتزال والحقيقة. بينما حي بن يقظان وقصة سلامان لابن سينا، تتصان على علاقة الأنثى والموت.

وهنا سوف نكتشف ملاحظة جديدة، فالغزالي كان مهتماً بتغيير ألفاظ المصطلحات الفلسفية وأسماء أقيسة المنطق، وابتكار تبويبات وعناوين جديدة لذات البحوث الفلسفية في الروحانيات والأخلاق. فالغزالي هو الذي يقوم بعملية التغيير هذه، ومن باب الدفاع النفسي والتمويه الشخصي، وجدناه يقول في (المنقذ من الضلال) إن الفلاسفة هم الذين أخذوا بحوث الدين والمتصوفة وصاغوها صياغة أخرى. وبحسب قاعدة إننا (بتغييرنا تحديد ما يُدرس نغير ما نرى)⁽¹⁾، يقوم أبو حامد الغزالي بتغيير تحديدات المادة الفلسفية والإسماعيلية، كي تبدو مادة أخرى حسب علاقة العسل بمحجمة الحجام التي أشار إليها.

(1) والاس مارتن نظريات السرد الحديث: ص 15. ترجمة حياة جاسم محمد، المجلس الأعلى للثقافة 1998.

ن. التضامن السردى، منطق الطير بين العطار والغزالي:

مثلاً تمثلت قصة إبسال تواصلاً سردياً بين ابن الطفيل مع ابن سينا، وشيخ الإشراق السهرودي، الأمر الذي يهدم جدار الفصل الذي اقامه محمد عابد الجابري بين المشرق والمغرب، كذلك تمثل قصة منطق الطير تواصلاً سردياً بين توفيقات أبو حامد الغزالي مع صوفية فريد الدين العطار. نعم "منطق الطير" منظومة شعرية في الأصل، لكنها تحمل كافة خصائص السرد، فهي تتمثل في شخصيات لكل واحدة منها مميزات الخاصة، ويوجد فضاء موحد للحكاية، وهناك حبكة وعقدة كتابية. كما يوجد تسلسل وتتابع بين الأفكار. و(منطق الطير) لفريد الدين العطار، مثل (رسالة الطير) لأبي حامد الغزالي، مرجعها قصة الطير لابن سينا، التي سوف تلقى اهتماماً خاصاً منذ اعتناء السهروردي القليل، وتلاقف الشراح لها، إلى أن تتطور وتنتقل من حضن الفلسفة إلى حضن التصوف عند الغزالي والعطار، إلى حضن الأدب عند أبي العلاء المعري في (رسالة الغفران)، وهو أمر يستحق على ضوءه مراجعة مقصود ابن سينا أنه عاهد الله أن لا يقرأ طيلة حياته "قصة" ابداً، حيث إنه يستحيل أن يكون مراده المعنى البدوي المتبادر إلى الذهن كما فهم السيد كمال الحيدري، فابن سينا متابع للقص وكاتب لها، فأى معنى من القصة تلك التي عاهد الله أن يقترب منها؟!.

وليس من الصحيح فصل قصة العطار عن قصة ابن سينا، بسبب وجود بعض الاختلافات الفرعية، كما ذهب إليه البعض أمثال الدكتور بديع محمد جمعة في مقدمته لترجمة كتاب منطق

الطير⁽¹⁾، فالمسافة الزمنية كافية لتطوير قصة ابن سينا وجعل إبطالها لأقين مصائر فيها بعض الاختلاف. اما ما يعتد به الدكتور بديع محمد جمعة، من كون العطار يكره الفلاسفة فكيف أخذ منهم؟ هو تناقض مع اعترافه بكون العطار كان يركن إلى تراث الفلسفة مرات عديدة.

والأمر ذاته نجده لدى الغزالي رغم أنه اشتهر بكونه عدو الفلسفة، الأمر هنا عائد الى مسألة غسل محجمة الحجام التي أشرنا إليها، فالمرفوض هو الإطار النظري ليس إلا، أما ذات الافكار الاساسية فهي مقبولة من لدن الغزالي والعطار معاً، بل هذا الاسلوب الملغز من قبل الغزالي وابن الطفيل والعطار، هو تلبس على المتلقي العشيم والعادي، من أجل ان لا ينتبه الى كونهم يعودون إلى ابن سينا في واقع الحال، وإن كانوا يذمونهم ينتقدونه في الظاهر وأمام فقهاء البلاط تخلصاً من دكتاتورية الجماهير، وهو أمر يوضحه تذمر الغزالي من العوام ودعوته إلى الجامهم، واعتزال العطار وحذرهم الدائم منهم.

في منطق الطير نجد المؤلف يذكر نفسه ويتعرض في كتبه المشابهة مثل "خسرو نامه" و"خسرو كل" ذكر والدته ووفاتها. والعطار يحمل حملة شعواء على الفلاسفة، الأمر الذي يدل على خطأ وجهة نظر عبد الرحمن بدوي، بكون الغزالي لم يكن له أي أثر سلبي حقيقي على الفلسفة. والعطار معروف في الظاهر أنه

(1) فريد الدين العطار: "منطق الطير" ص 62 دار الأندلس بيروت 2002
ترجمة بديع محمد جمعة.

شافعي، وفي الباطن مُتهم بأنه شيعي، خصوصاً وأن له لقاءً مع الخواجه نصير الدين الطوسي، وتمّ التّهجم عليه من قبل الفقهاء في نيسابور فهرب إلى مكة. وبسبب هذه المعاناة سيكرر فريد الدين العطار ما قاله الغزالي في ذم التعصب، كما أن العطار تنبى جملة من الآراء الفلسفية وتراثها رغم أنه ضد الفلاسفة، فكانه هو يرفض القالب الفكري ويقبل المحتوى، حسب رؤية العسل في محجمة الحجام. وكل هذه عناصر واضحة للاشتراك مع الغزالي، بالإضافة إلى اعتماد (منطق الطير) على كتب الغزالي في مسألة المهلكات والمنجيات الواردة في كتاب (إحياء علوم الدين) وإيراده قصة عبد الرزاق صنعان التي ذكرها الغزالي في "تحفة الملوك" وغير ذلك من اقتباسات أخذها فريد الدين العطار، وأعاد صياغتها وتحويلها من قالب السرد التقريري التعليمي للغزالي إلى أفاق الحساسية الشعرية، التي أبدع فيها العطار. وفوق هذا كله قام العطار بتوسعة "رسالة الطير" لإبي حامد الغزالي، وتحويلها إلى منظومة شعرية، لكن النّقل السردى له ثقله في شعرية هذه الحكاية. والغاية القصوى لرسالة الطير للغزالي ومنطق الطير للعطار، هي فضفضة ما في الفؤاد لأصدقاء مُتخيلين هرباً من المتلقي الحاضر الذي يمثل خطراً على المؤلف. وتنتهي الحكايتان ببيان الحقيقة لا تعرف إلا حينما يدرك الإنسان عجزه عن الاحاطة بها، حين ذاك لن يقربه سوى العشق والحب من نبع الحياة الخالدة. وهنا سيقول العطار تأسيساً على قول الغزالي، بكون العشق فوق الكفر والإسلام، وهذا ارتباط بالحسين الحلاج القليل، الذي قرر (الايمن والكفر لا فرق بينهما إلا في الاسم). وهذا هو الذي جعل التصوف والعرفان، فوق

خصومات المذاهب واعتراكات الأديان، وبسبب هذه الروح العالية تلقى المتصوفة والعرفاء شتى أنواع التكفيل والتكفير وحتى التعذيب والقتل.

لكن الأمر الملاحظ أن الحكايتين تعتمدان على رؤية استحالة العيش بدون ملك، لذا بحثت الطيور عن ملك لها هو العنقاء. وهذه العنقاء طائر متعالي لا يمكن الوصول إليه إلا بعد تجاوز مدن العشق، فالملك إذن هو إمام باطني وليس حكماً سطوياً ظاهرياً. وهذا بكل تأكيد لا ينسجم مع منظومة الفكر السني، وإنما يتلاقى مع الفكر الشيعي بالخصوص، ولعله من هنا تتضح مسألة تهمة التشيع للغزالي والطار، وتتضح لماذا ترتبط الحركات الصوفية والمدرسة العرفانية بالإمام علي ويعدونه كبداية تأسيس لهم. ومن هنا تمسك العرفاء والمتصوفة بفكرة شيخ الطريقة، وكون المريد لن يبلغ الحقيقة والإيمان بدونه.

ولعله بسبب الانعطاف الى السرد، سيتحول كل من الغزالي والطار، إلى أبطال قصص خرافية لا حد لها على أيدي التالين، حتى بلغ الغزالي أن نبي الاسلام يطلب منه في القيامة أن يحتاج النبي موسى، وبلغ بالطار أنه بقي بعد قطع رأسه يكتب بعض الرسائل والكتب. هكذا تبدأ الحكاية بالكلمات في حياة المؤلف، حتى تنتهي إلى أفعال مستمرة متعاقبة يكون المؤلف ذاته جزءاً من عوالمها السردية، تخرج الحكاية عن قبضة كاتبها لتتسع فإذا بها تلتهم وتهضمه هو نفسه، محولة إياه الى شخصية متخيلة تحمل رمزيات التمثيل لوقائع ونوايا الأجيال القادمة، التي هي بدورها سنتلهمها الحكاية ويغدون جزءاً مما هو أنت.

لكن ما يكمن ملاحظته أخيراً أن فريد العطار سوف يعطف الأمر إلى تراث الفهلويين القدماء، وإلى كتاب "افستا" الزرادشتي من خلال استخدامه "سيمرغ" إشارة إلى العنقاء. وهذه طريقة في الفرار من وحشة العزلة حيث المعاصرين لا يقبلون هذه الأفكار ويشدون بحملة على قائلها، فيستخدم المؤلف حيلة نفسية يستأنس بها، بجعل أفكاره الجديدة ليست جديدة تماماً فهناك من قال بها سابقاً، وهؤلاء شركاء الكتابة المُتخيلون، وهذه الانعطافة إلى التراث القديم وطلب الأصدقاء الخياليين، سوف تتكرر في الفلسفة مرةً أخرى وذلك على يد صدر المتألهين محمد بن إبراهيم الشيرازي الشهير بـ ملا صدرا، أو صدر المتألهين الشيرازي.

الفصل الثاني

ملا صدرا، العودة إلى كهف افلاطون

أ. أصالة الوجود، تحقيق الأنا الفلسفية:

في رأينا ان محمد بن إبراهيم الشيرازي المعروف بصدر المتألهين أو ملا صدرا، هو أكبر مشروع التفاف على الفلسفة، وهو تطوير لمسيرة الغزالي وابن عربي وشيخ الإشراق السهروردي. فالغزالي أراد من الفلسفة لبابها الباطني من دون وعائها النظري.

وابن عربي كان يستخدم الفلسفة بمثابة المنطق للفكر، فهي مقدمات تقريبية في تقنيات الكتابة العرفانية. أما السهروردي فحاول أن يأخذ الفلسفة ويدمجها في ذلك اللباب الذي كان يكتفي به الغزالي بدون الوعاء الذي كان يسميه الغزالي بمحمة الحجام.

وصدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي، دليل على خرافة قصة موت الفلسفة الإسلامية بعد رحيل ابن رشد، فهذه الحكاية المختلفة هي جزء من تخيل اريد له أن يبلغ مرتبة التمثيل الثقافي واغلاق باب الهوية، لكون الدرس الفلسفي سوف يُحاصر وينتهي في المحيط العربي السني الذي ابتلى بصعود الفكر الحنبلي المتشدد. بينما سوف يستمر الدرس الفلسفي ويتسع في المحيط العربي الشيعي وإيران. وهذا ما يسبب حرجة حقيقة من قبل المتقف المرتبط بالمؤسسات الرسمية. نحن هنا نجد صراعاً على التمثيل الثقافي واختلاقاً لسور وهمي هو سور الحكومات وثقافتها السلطانية التي تجعل الآخر بمثابة العدم وغير الموجود، لكونه مختلفاً معها ورافضاً لهيمنتها. فانسداد الفلسفة في العالم العربي ليس مرده الى فتاوى التكفير من الغزالي وحتى ابن تيمية ومحمد

عبد الوهاب، وإنما أيضاً بما طابق ذلك من تحيز من قبل المثقف العربي الذي جعل قصة الفلسفة الإسلامية هي قصة تنتهي بما أرادت مؤسسة التكفير الحكومي أن تقف عنده الفلسفة بنظرياتها وشخصها.

وإذا كان ابن سينا عقدة الغزالي الشخصية، فليس الأمر بالنسبة لملا صدرا بأقل من ذلك، فإذا يربط ملا صدرا نفسه بابن سينا حينما يستعير عنوان "الحكمة المتعالية" فإنه يجهد في محاولة الخروج منه وتوجيه الانتقاد له، فصاغ ملا صدرا مجموعة من المسائل قال عنها إن الشيخ الرئيس ابن سينا قد عجز عن حلها، وهو - اي ملا صدرا - استطاع تحقيقها، وعلى هذا الأساس حاول فيها نقض بنية الفلسفة السينية، لكن بدون اي نجاح حقيقي في ذلك⁽¹⁾.

وملا صدرا الشيرازي يقدم تحقيقه لمسألة أصالة الوجود واعتبارية الماهية، بكونها حكايته الشخصية ومحتته الفردية. فاعلانه عن مذهبه هذا جعله يتحمل مكابدات قاسية، وهو الابن المترف ابن تاجر إيراني شهير، فإذا به مطرود منبوذ في كهف بعيد يقع في ضواحي مدينة "قم الإيرانية" يدعى كهف "كهك". ملا صدرا أو صدر المتألهين، يعتقد أن ثمة عملية تزييف وتزوير للقول الفلسفي من قبل شراح ابن سينا، وهذا هو الذي جعل مذهب أصالة الماهية هو المذهب الشائع في كتب شراح الفلسفة. بينما

(1) صدر الدين محمد الشيرازي: "الحكمة المتعالية" ج9 ص96_105. دار إحياء التراث العربي_بيروت.

الحقيقة إن الفلاسفة يقولون باصالة الوجود، وبالتالي فملا صدرا يضع لنفسه دور الكاشف عن التزوير والمصحح لمسيرة الدرس الفلسفي. لكن "الدرس الفلسفي" لا ينتهي بكونه درساً عقلياً تمّ تصحيحه، وإنما التصحيح ينتهي هنا بإلغاء القول الفلسفي كلياً والارتقاء بحضن التصوف والعرفان. البحث الفلسفي دوره هنا بيان الحقيقة الصوفية وليس بحثاً معرفياً مقابلاً ومستقلاً عنها، بمعنى أن ملا صدرا ينتهي الى دور الغزالي الذي حول البحث العقلي الى دفاع عن العقيدة، وملا صدرا ينتهي إلى دور ابن عربي بأخذ القول الفلسفي موضعاً للكشف الصوفي، ويربط بين الموقفين بجملة أشعار فريد الدين العطار:

«أقول ولا يغرنك قوله فيما بعد إذا قلنا وجود كذا فإنما نعني به موجوديته ولو كان الوجود ما به يصير الشيء في الأعيان لكان يحتاج إلى وجود آخر فيتسلسل، فإذا الوجود نفس صيرورة الشيء في الأعيان انتهى فإن مراده من الموجودية ليس المعنى العام الانتزاعي المصدري اللازم للوجودات الخاصة، بل المراد منها صرف الوجود الذي موجوديته بنفسه وموجودية الماهية به لا بأمر آخر غير حقيقة الوجود به تصير موجودة فعبر عنه بنفس صيرورة الشيء في الأعيان وعن ذلك الأمر الآخر المفروض بما به يصير الشيء في الأعيان ليتلاءم أجزاء كلامه سابقاً ولاحقاً وما أكثر ما زلت أقدم المتأخرين حيث حملوا هذه العبارات وأمثالها الموروثة من الشيخ الرئيس وأتباعه وأتباعه على اعتبارية الوجود وأن لا فرد له في الماهيات سوى الحصص، فقد حرفوا الكلم عن مواضعها وإنني قد كنت شديد الذب عنهم في اعتبارية الوجود

وتأصل الماهيات حتى أن هداني ربي وانكشف لي انكشافاً بيناً أن الأمر بعكس ذلك وهو أن الوجودات هي الحقائق المتأصلة الواقعة في العين وأن الماهيات المعبر عنها في عرف طائفة من أهل الكشف واليقين بالأعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود أبداً كما سيظهر لك من تضاعيف أقوالنا الآتية إن شاء الله، وستعلم أيضاً أن مراتب الوجودات الإمكانية التي هي حقائق الممكنات ليست إلا أشعة وأضواء للنور الحقيقي والوجود الواجبي جل مجده وليست هي أموراً مستقلة بحيالها وهويات مترئسة بذواتها، بل إنما هي شؤونات لذات واحدة وتطورات لحقيقة فاردة، كل ذلك بالبرهان القطعي وهذه حكاية عما سيرد لك بسطه وتحقيقه إن شاء الله تعالى»⁽¹⁾.

لقد تحول السفر العقلي إلى عروج صوفي؛ وذلك لأن ملا صدرا قد قام بإقفال العلم الحسولي في نهاية المطاف:

«فلو كان ما حقيقته الوجود يتشخص بما يزيد على ذاته لكان المشخص داخلاً في ماهية النوع، فثبت أن ما هو حقيقته الوجود ليس معنى جنسياً ولا نوعياً ولا كلياً من الكليات. وكل كلي وإن كان من الثلاثة الباقية فهو راجع إلى الجنس أو النوع كما لا يخفى. فظهر أن الوجودات هويات عينية ومتشخصات بذواتها من غير أن توصف بالجنسية والنوعية والكلية والجزئية بمعنى كونها مندرجة تحت نوع أو جنس أو بمعنى كونها متشخصة بأمر زائد على ذاتها، بل إنما هي متميزة بذاتها لا بأمر فصلي أو عرضي وإذ لا

(1) الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة" ج 1 ص 72.

جنس لها ولا فصل لها فلا حد لها، وإذ لا حد لها فلا برهان عليها لتشاركهما في الحدود كما مرت الإشارة إليه، فالعلم بها إما أن يكون بالمشاهدة الحضورية أو بالاستدلال عليها بآثارها ولوازمها فلا تعرف بها إلا معرفة ضعيفة»⁽¹⁾.

حيث أن العلم الحسولي قائم على معرفة المجهول التصوري والتصديقي والتعريف يعتمد على الجنس والفصل، والجنس والفصل هما قوام الماهية، وإذا كان الجود حقيقة تقابل الماهية، إذن فلا يمكن الوصول إلى معرفة الوجود في العلم الحسولي، حيث لا يمكن إقامة البرهان على مجهول، ولا يمكن تصور وإدراك ما لا تعريف له. هكذا يكون البحث الفلسفي عبارة عن هامش لمكابدات الصوفي، فالعقل أقصى ما يمكن أن يبلغه من دور هو الإيصال المعرفي لا الإنتاج المعرفي، وهو إيصال ناقص كما سوف نتعرف عليه لدى الإمام الخميني. وعلى هذا لا معنى لمن يعتقد بكون ملا صدرا يجعل العقل مكافئاً للكشف⁽²⁾.

وإذا انقطع البحث الفلسفي يتبقى من الأمر رافدان: الارتباط الاعتقادي، فتظهر مباحث المعاد وشرح آيات القرآن (كتاب تفسير القرآن) وشرح روايات النبي وأهل بيته (كتاب شرح أصول الكافي). والارتباط السردى، حيث سيختلط البوح العاطفي بين لوعة الحياة الشخصية وتأليف الكتب الأئمة بنظر المؤسسة الدينية، وبين وجدانيات التصوف. وبهذا يلتقي النثر السارد لحياة ملا

(1) الحكمة المتعالية: ج 1 ص 75.

(2) وهي جملة كتب ودراسات كثيرة انظر مثلاً: الشيخ محمد شقيق "نظرية المعرفة عند صدر المتألهين الشيرازي ص 7. دار الهادي (2001).

صدرا، مع الأبيات الشعرية الكثيرة المتحدثة عن مقام العشق والشوق وعذابات الفراق في العشق الإلهي. وإذا انتهى البحث الفلسفي إلى العروج الصوفي في المرحلة الاولى، فإن كلاً من البحث الفلسفي والعروج الصوفي يتحولان في المرحلة الثانية إلى بنية نصية مُخيلة لسرد السيرة الذاتية لملا صدرا الشيرازي، فنجد في كل تحقيق لمسألة فلسفية تضميناً لحياة المؤلف السردية، كما في شرحه للكافي وذكره لتحديد عمره الشخصي⁽¹⁾، أو في تفسيره للقرآن بحسب المزاولة الفلسفية والعرفانية⁽²⁾، وأيضاً في مرات عديدة في كتابه الضخم الأسفار الاربعة، وهذا ماوضحه انموذج النص المقتبس أعلاه، فملا صدرا يحدثنا أنه كان من القائلين بأصالة الماهية والمدافعين عنها، ثم تحول عنها وناصبها العداء بعدما تم مواجهته من قبل المؤسسة التعليمية بعدوانية لا تليق بالبحث الفلسفي، لذا نجد في مقدمة كتاب الاسفار الاربعة تأكيداً على اربع مسائل:

1. معاناته مع محيطه الاجتماعي والعلمي، الأمر الذي جعله يهجر موطنه ويبتعد، تماماً كما حصل مع الغزالي.
2. كون كتاب الأسفار هبط عليه كشفاً، فكان كتاب الأسفار لملا صدرا أشبه بكتاب الفتوحات المكية وكتاب فصوص الحكم لأبن عربي. بالإضافة الى ما سبق أن عرفناه من دعوى أبو حامد الغزالي بكون كتبه المتأخرة هي نتيجة فيوضات ربانية ونبوية.

(1) صدر المتألهين: "شرح اصول الكافي" مج3، ص101.

(2) صدر المتألهين: "تفسير القرآن الكريم" ج7 ص354.

وبالطبع ان مثل هذه الدعوة من هؤلاء رغم أنها مرتبطة بنظرية المعرفة لديهم بحسب مقتضيات البحث الفكري، إلا أنها تبهر من ناحية الرؤية السردية، بكونها آلية للرد على الخصوم، فهؤلاء يدعون أن هذه النظريات والأقوال ليست نظرياتهم الشخصية وإنما هي أقوال ووصايا الإله والنبي والأئمة، فاذن كيف يمكن أن تُنكر، وكيف يمكن تكفير أصحابها الذين هم محض أواني حافظة وناقلة؟! وليس التكفير جديراً بخصومهم الذين يكفرونهم؟!.

لكن ما يستحق التساؤل هنا: ألا يمكن تطبيق آلية محجمة الحجّام على هؤلاء المفكرين العرفاء، فتكون أقوالهم مقبولة لكنهم هم ذاتهم يبقون مرفوضين؟!.

3. ومن هنا نجد ملا صدرا يكرر لغة الغزالي في الهجوم على الفقهاء والمتفلسفين، فهو يرد بغلظة وعنف كردة فعل عما اقترفوه بحقه. لكن بينما وجدنا الغزالي يعنف الفلاسفة لكونهم تعمدوا جعل كلامهم صعباً لا يستطيع أياً كان استيعابه، نجد استاذ ملا صدرا السيد الداماد يعنف تلميذه لكونه بسط الفلسفة فاستحق أن يتعرض لحملات الآخرين.

4. يؤكد ملا صدرا على قيمة العمل، ويعد المجاهدة السلوكية هي باب العلم. وبهذا فهو يحاول قطع الطريق على أصحاب النظر الصرف، والمتقف العاجي، والمتقف والفقير السلطاني، الذي يكتب المواعظ والحكم والبحوث الاعتقادية والجمالية والتربوية العميقة والرفيعة، لكنه خسيس ذليل تحت أقدام السلاطين والامراء واصحاب العطاء. الإخلاص للبحث النظري والتطابق مع السلوك العملي لا يعني في الحقيقة سوى محاولة المطابقة بين الفكري

والسردي، الفكري هو إبداع النظريات، والسردي هو الحياة الخاصة للمبدع. فالتغيير ليس هو من صنع التأمل العقلي فقط، وإنما التغيير بحاجة ماسة الى الخيال. فكم من جهاز تقني او نظرية علمية كانت في الاصل شطحة لمخيلة أو تصوراً ذهنياً ينبثق في لحظة داخل العاطفة. وفلسفة ملا صدرا هي من أشد الفلسفات امتزاجاً بين العقل والخيال، لذا تجد المطلب عقلياً مصاعاً صياغة أدبية متوترة العاطفة، بالإضافة إلى كثافة الحضور الشعري فيها. ومن هنا فلا عبرة بتحذقات هادي العلوي الذي أرجع كل التراث الفلسفي إلى مخاريق اللفظية والمعميات، وأن الفلسفة معرفة عاجزة لكونها مرتبطة بالخيال، وكأن الانسان جهاز ميكانيكي صرف⁽¹⁾، وبحق إن كتاب هادي العلوي عن ملا صدرا هو أضعف ما كتب، الى درجة أن هادي العلوي جعل "أصالة الوجود" مفهوماً مرتبطاً بالماديات، مع أن الماديات لدى ملا صدرا لا تدرك إلا بالواسطة، لكون العلم لديه هو حضوراً مجرداً عند امرٍ مجرد. وهذه اللهجة العنيفة في كتب هادي العلوي مردها إلى غلو ماركسي متحزب، وإلى ظغينة شخصية من هادي العلوي ضد علوم الدين الشيعية، باعتباره كان في بداية حياته طالباً في المعاهد الدينية لديهم.

نقرأ في مفتتح كتاب الحكمة المتعالية:

(1) هادي العلوي: "نظرية الحركة الجوهرية عند الشيرازي" ص 40. دار المدى 2007.

«ثم إنني قد صرفت قوتي في سالف الزمان منذ أول الحادثة والريعان في الفلسفة الإلهية بمقدار ما أوتيت من المقدور وبلغ إليه قسطنطين من السعي الموفور واقتفيت آثار الحكماء السابقين والفضلاء اللاحقين مقتبساً من نتائج خواطرهم وأنظارهم مستقيداً من أبكار ضمائرهم وأسرارهم وحصلت ما وجدته في كتب اليونانيين والرؤساء المعلمين تحصيلاً يختار اللباب من كل باب ويجتاز عن التطويل والإطناب مجتنباً في ذلك طول الأمل مع قصر العمل معرضاً عن إسهاب الجدل مع اقتراب الساعة والأجل طلباً للجاه الوهمي وتشوقاً إلى التروؤس الخيالي من غير أن يظفر من الحكمة بطائل أو يرجع البحث إلى حاصل كما يرى من أكثر أبناء الزمان من مزاولي كتب العلم والعرفان من حيث كونهم منكبين أولاً بتمام الجد على مصنفات العلماء منصبين بكمال الجهد إلى مؤلفات الفضلاء ثم عن قليل يشبعون عن كل فن بسرعة ويقنعون عن كل دن بجرعة لعدم وجدانهم فيها ما حداهم إليها شهواتهم شهوات العنين ودواعيهم دواعي الجنين، ولهذا لم ينالوا من العلم نصيباً كثيراً ولا الشقي الغوي منهم يصير سعيداً بصيراً».

فالمثقف المكتفي بالمصطلحات، وتقليب أوراق الكتب، هو مثل العنين الذي يقرأ عن لذة الممارسة الجنسية، فهو يطالعها كتاباً، ويصفها لغة، لكنه بعيد عن حقيقتها. المثقف المتشدد بالنظريات بلا تربية سلوكية، هو انفصام اللغة عن الواقع والمفهوم عن المصداق. واسم المفهوم لا يمكن أن يكون سوى معرفة وهمية لكون الاسم لغة والمفهوم الذهني ماهية، أما المصداق والحقيقة الخارجية فهو الوجود، وهو لا يبلغ بسوى الرياضة الأخلاقية، لذا

لن يحصل هؤلاء المثقفون إلا على القشور فقط، يكمل ملا صدرا القول:

«بل ترى من المشتغلين ما يرجي طول عمره في البحث والتكرار آناء الليل وأطراف النهار ثم يرجع بخفي حنين ويبصير مطرَحاً للعار والشين وهم المذكورون في قوله تعالى ﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يُحْسِبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾ أعادنا الله من هذه الورطة المدهشة والظلمة الموحشة وإني لقد صادفت أصدافاً علمية في بحر الحكمة الزاخرة مدعمة بدعائم البراهين الباهرة مشحونة بدرر من نكات فاخرة مكنونة فيها لآلئ دقائق زاهرة وكنت برهة من الزمان أجيل رأيي أردد قداحي وأوامر نفسي وأنازع سري حدياً على أهل الطلب ومن له في تحقيق الحق أرب في أن أشق تلك الأصداف السمينة وأستخرج منها دررها الثمينة وأروق بمصفاة الفكر صفاها من كدرها وأنخل بمنخل الطبيعة لبابها عن قشورها وأصنف كتاباً جامعاً لشتات ما وجدته في كتب الأقدمين مشتملاً على خلاصة أقوال المشائين ونقاوة أذواق أهل الإشراق من الحكماء الرواقيين مع زوائد لم توجد في كتب أهل الفن من حكماء الإعصار وفرائد لم يجد بها طبع أحد من علماء الأدوار ولم يسمح بمثله دورات السماوات و لم يشاهد شبهه في عالم الحركات ولكن العوائق كانت تمنع من المراد وعوادي الأيام تضرب دون بلوغ الغرض بالأسداد».

والعائق الذي يتحدث عنه ملا صدرا ليس مادياً أو قصوراً نفسياً، وإنما بسبب ضغط المحيط الجامد الذي لا يقبل بالتجديد

ويعادي كل ابداع، حرساً على التقليد وتكرار مذهب السلف. هنا سيتورط المتقف الحقيقي المبدع بحاشية الجهل، وسيجد نفسه يصارع حرسة الفهم المتوارث، فهم قصار العقول يدارون عجزهم عن نيل المعنى بواسطة التمسك بالمحفوظات، فالعلم لديهم تكرار وليس إبداعاً:

«فأقعدني الأيام عن القيام وحجبي الدهر عن الاتصال إلى المرام لما رأيت من معادات الدهر بتربية الجهلة والأرذال وشعشة نيران الجهالة والضلال ورثاة الحال وركاكة الرجال وقد ابتلينا بجماعة غاربي الفهم تعمش عيونهم عن أنوار الحكمة وأسرارها، تكل بصائرهم كأبصار الخفافيش عن أضواء المعرفة وآثارها، يرون التعمق في الأمور الربانية والتدبر في الآيات السبحانية بدعة ومخالفة أوضاع جماهير الخلق من الهمج الرعاع ضلالة وخدعة كأنهم الحنابلة من كتب الحديث المتشابه عندهم الواجب والممكن والقديم والحديث، لم يتعد نظرهم عن طور الأجسام ومساميرها، ولم يرتق فكرهم عن هذه الهياكل المظلمة ودياجيرها، فحرموا لمعاداتهم العلم والعرفان ورفضهم بالكلية طريق الحكمة والإيقان عن العلوم المقدسة الإلهية والأسرار الشريفة الربانية التي رمزت الأنبياء والأولياء عليها وأشارت الحكماء والعرفاء إليها، فأصبح الجهل باهر الرايات ظاهر الآيات فأعدموا العلم وفضله واسترذلوا العرفان وأهله وانصرفوا عن الحكمة زاهدين ومنعوها معاندين، ينفرون الطباع عن الحكماء ويطرحون العلماء العرفاء والأصفياء، وكل من كان في بحر

الجهل والحمق أولج وعن ضياء المعقول والمنقول أسرج كان إلى
أوج القبول والإقبال أوصل وعند أرباب الزمان أعلم وأفضل:

كم عالم لم يلج بالقرع باب منى

وجاهل قبل قرع الباب قد ولجا

وكيف ورؤساؤهم قوم أعزل من صلاح الفضل والسداد،
عارية مناكبهم عن لباس العقل والرشاد صدورهم عن حلي الآداب
أعطال، ووجوههم عن سمات الخير أغفال، فلما رأيت الحال على
هذا المنوال من خلو الديار عن يعرف قدر الأسرار وعلوم
الأحرار».

وإذا كانت الفلسفة هي منطوق الحكماء عن مرموز الأنبياء،
قد تمت محاربتها، كان من الطبيعي أن يضمحل العلم ويغور عن
الانتشار:

«وأنه قد اندرس العلم وأسراره وانطمس الحق وأنواره
وضاعت السير العادلة وشاعت الآراء الباطلة، ولقد أصبح عين
ماء الحيوان غائرة وظلت تجارة أهلها بائرة وآبت وجوههم بعد
نضارتها باسرة وآلت حال صفقتهم خائبة خاسرة، ضربت عن
أبناء الزمان صفحاً وطويت عنهم كشفاً فألجأني خمود الفطنة
وجمود الطبيعة لمعاداة الزمان وعدم مساعدة الدوران إلى أن
انزويت في بعض نواحي الديار واستترت بالخموم والانكسار
منقطع الآمال منكسر البال متوفراً على فرض أؤديه وتقريط في
جنب الله أسعى في تلافيه لا على درس ألقيه أو تأليف أتصرف فيه
إذ التصرف في العلوم والصناعات وإفادة المباحث ودفع
المعضلات وتبيين المقاصد ورفع المشكلات مما يحتاج إلى تصفية

الفكر وتهذيب الخيال عما يوجب الملل والاختلال واستقامة الأوضاع والأحوال مع فراغ البال ومن أين يحصل للإنسان مع هذه المكاره التي يسمع ويرى من أهل الزمان ويشاهد مما يكتب عليه الناس في هذا الأوان من قلة الإنصاف وكثرة الاعتساف وخفض الأعالي والأفاضل ورفع الأداني والأراذل وظهور الجاهل الشرير والعلمي النكير على صورة العالم التحرير وهيئة الحبر الخبير إلى غير ذلك من القبائح والمفاسد الفاشية اللازمة والمتعدية مجال المخاطبة في المقال وتقرير الجواب عن السؤال فضلاً عن حل المعضلات وتبيين المشكلات».

هنا يفصح ملا صدرا عن ألمه وعظيم شجنه:

«فكنت أولاً كما قال سيدي ومولاي ومعتمدي أول الأئمة والأوصياء وأبو الأئمة الشهداء الأولياء قسيم الجنة والنار أخذاً بالتقية ومدارة مع الأشرار مخللاً عن مورد الخلافة قليل الأنصار مطلق الدنيا مؤثر الآخرة على الأولى مولى كل من كان له رسول الله مولى وأخوه وابن عمه ومساهمه في طمه ورمه طفقت أرثني بين أن أصول بيد جذاء أو أصبر على طخية عمياء يهرم فيها الكبير ويشيب فيها الصغير ويكدح فيها مؤمن حتى يلقي ربه فصرت ثانياً عنان الاقتداء بسيرته عاطفا وجه الاهتمام بسنته فرأيت أن الصبر على هاتي أحجى فصبرت وفي العين قذى وفي الحلق شجى فأمسكت عناني عن الاشتغال بالناس ومخالطتهم وآيست عن مرافقتهم ومؤانستهم وسهلت علي معادة الدوران ومعاندة أبناء الزمان وخلصت عن إنكارهم وإقرارهم وتساوى عندي إعزازهم وإضرارهم فتوجهت توجها غريزياً نحو مسبب

الأسباب وتضرعت تضرعاً جبلياً إلى مسهل الأمور الصعاب فلما بقيت على هذا الحال من الاستتار والإنزواء والخمول والاعتزال زماناً مديداً وأمداً بعيداً اشتعلت نفسي لطول المجاهدات اشتعالاً نورياً والتهب قلبي لكثرة الرياضات التهاباً قوياً ففاضت عليها أنوار الملكوت وحلت بها خبايا الجبروت ولحقتها الأضواء الأجدية وتداركتها الأنوار الإلهية فاطلعت على أسرار لم أكن أطلع عليها إلى الآن وانكشفت لي رموز لم تكن منكشفة هذا الانكشاف من البرهان بل كل ما علمته من قبل بالبرهان عاينته مع زوائد بالشهود والعيان من الأسرار الإلهية والحقائق الربانية والودائع اللاهوتية والخبايا الصمدانية فاستروح العقل من أنوار الحق بكرة وعشيا وقرب بها منه وخلص إليه نجياً فركاً بظاهر جوارحه فإذا هو ماء ثجاج وزوى بباطن تعقلاته للطالبيين فإذا هو بحر موج أودية الفهوم سالت من فيضه بقدرها وجداول العقول فاضت من رشحه بنهرها فأبرزت الأوادي على سواحل الأسماع جواهر ثاقبة ودرراً وأنبئت الجداول على الشواطئ زواهر ناضرة وثمرات وحيث كان من دأب الرحمة الإلهية وشريعة العناية الربانية أن لا يهمل أمر ضروري يحتاج إليه الأشخاص بحسب الاستعداد ولا يخل بشيء نافع في مصالح العباد فاقتضت رحمته أن لا يختفي في البطون والأسرار هذه المعاني المنكشفة لي من مفيض عالم الأسرار ولا يبقى في الكتمان والاحتجاب الأنوار الفائضة علي من نور الأنوار فآلهمني الله الإفاضة مما شربنا جرعة للعطاش الطالبين والإلاحة مما وجدنا لعمه لقلوب السالكين ليحيا من شرب منه جرعة ويتنور قلب من وجد منه لعمه فبلغ الكتاب أجله وأراد الله

تقديمه وقد كان أجله فأظهره في الوقت الذي قدره وأبرزه على من له يسره فرأيت إخراجَه من القوة إلى الفعل والتكميل وإبرازه من الخفاء إلى الوجود والتحصيل فأعملت فيه فكري وجمعت على ضم شوارده أمري وسألت الله تعالى أن يشد أزرِي ويحط بكرمه وزري ويشرح لإتمامه صدري فنهضت عزيمتي بعد ما كانت قاعدة وهبت همتي غب ما كانت راکدة واهتز الخادم من نشاطي وتموج الجامد من انبساطي وقلت لنفسي هذا أوان الاهتمام والشروع وذكر أصول يستتب منها الفروع وتحلية الأسماع بجواهر المعاني الفائقة وإبراز الحق في صورته المعجبة الرائقة فصنفت كتاباً إلهياً للسالكين المشتغلين بتحصيل الكمال وأبرزت حكمة ربانية للطالبيين لأسرار حضرة ذي الجمال والجلال كاد أن يتجلى الحق فيه بالنور الموجب للظهور وقرب أن ينكشف بها كل رموز ومستور وقد أطلعتني الله فيه على المعاني المتساطعة أنوارها في معارف ذاته وصفاته مع تجوال عقول العقلاء حول جنبابه وترجعاعهم حاسرين وألهمني بنصره المؤيد به من يشاء من عباده الحقائق المتعالية أسرارها في استكشاف مبدئه ومعاده مع تطواف فهوم الفضلاء حريم حماه وتردادهم خاسرين فجاء بحمد الله كلاماً لا عوج فيه ولا ارتياب ولا لجلجة ولا اضطراب يعتريه حافظاً للأوضاع رامزاً مشبعاً في مقام الرمز والإشباع قريباً من الأفهام في نهاية علوه رفيعاً عالياً في المقام مع غاية دنوه إذ قد اندمجت فيه العلوم التألهية في الحكمة البحثية وترعرت فيه الحقائق الكشفية بالبيانات التعليمية وتسربت الأسرار الربانية بالعبارات المأنوسة للطباع واستعملت المعاني الغامضة في الألفاظ القريبة من

الأسماع فالبراهين تتبخر اتضاحاً وشبه الجاهلين للحق تتضائل
افتضاحاً انظر بعين عقلك إلى معانيه هل تنظر فيه من قصور ﴿ثُمَّ
ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ إِلَىٰ أَلِفَافِهِ هَلْ تَرَىٰ فِيهِ مِنْ فُطُورٍ﴾ وقد
أشرت في رموزه إلى كنوز من الحقائق لا يهتدي إلى معناها إلا
من عنى نفسه بالمجاهدات العقلية حتى يعرف المطالب ونهبت في
فصوله إلى أصول لا يطلع على مغزاها إلا من أتعب بدنه في
الرياضات الدينية لكيلا يذوق المشرب وقد صنفته لإخواني في
الدين ورفقائي في طريق الكشف واليقين لأنه لا ينتفع بها كثير
الانتفاع إلا من أحاط بأكثر كلام العقلاء ووقف على مضمون
مصنفات الحكماء غير محتجب بمعلومه ولا منكراً لما وراء
مفهومه فإن الحق لا ينحصر بحسب فهم كل ذي فهم ولا يتقدر
بقدر كل عقل ووهم فإن وجدته أيها الناظر مخالفاً لما اعتقدته أو
فهمته بالذوق السليم فلا تنكره ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ فافقه
أن من احتجب بمعلومه وأنكر ما وراء مفهومه فهو موقوف على
حد علمه وعرفانه محجوب عن خبايا أسرار ربه وديانه.

وإني أيضاً لا أزعم أنني قد بلغت الغاية فيما أوردته كلاً فإن
وجوه الفهم لا تنحصر فيما فهمت ولا تحصى ومعارف الحق لا
تتقيد بما رسمت ولا تحوى لأن الحق أوسع من أن يحيط به عقل
وحده أعظم من أن يحصره عقد دون عقد فإن أحللت بالعناية
الربانية مشكلها وفتحت بالهداية الإلهية معضلها فاشكر ربك على
قدر ما هداك من الحكم وأحمدته على ما أسبغ عليك من النعم واقتد
بقول سيد الكونين ومرآة العالمين عليه وعلى آله من الصلوات
أنماها ومن التسليمات أزكاها «لا تؤتوا الحكمة غير أهلها فتضلوها

ولا تمنعوا أهلها فتنظلموها» فعليك بتقديسها عن الجلود الميتة وإياك واستيداعها إلا للأنفس الحية كما قرره وأوصى به الحكماء الكبار أولي الأيدي والأبصار.

واعلم أنني ربما تجاوزت عن الاختصار على ما هو الحق عندي واعتمد عليه اعتقادي إلى ذكر طرائق القوم وما يتوجه إليها وما يرد عليها ثم نبهت عليه في أثناء النقد والتزييف والهدم والترصيف والذب عنها بقدر الوسع والإمكان وذلك لتشحيذ الخواطر بها وتقوية الأذهان من حيث اشتمالها على تصورات غريبة لطيفة وتصرفات مليحة شريفة تعد نفوس الطالبين للحق ملكة لاستخراج المسائل المعضلة وتفيد أذهان المشتغلين بالبحث اطلاعاً على المباحث المشكلة، والحق إن أكثر المباحث المثبتة في الدفاتر المكتوبة في بطون الأوراق إنما الفائدة فيه مجرد الانتباه والإحاطة بأفكار أولي الدارية والأنظار لحصول الشوق إلى الوصول لا الاكتفاء بانتقاش النفوس بنقوش المعقول أو المنقول فإن مجرد ذلك مما لا يحصل به اطمينان القلب وسكون النفس وراحة البال وطيب المذاق بل هي مما يعد الطالب لسلوك سبيل المعرفة والوصول إلى الأسرار إن كان مقتدياً بطريقة الأبرار متصفاً بصفات الأخيار، وليعلم أن معرفة الله تعالى وعلم المعاد وعلم طريق الآخرة ليس المراد بها الاعتقاد الذي تلقاه العامي أو الفقيه وراثته وتلقاً فإن المشغوف بالتقليد والمجمود على الصورة لم يفتح له طريق الحقائق كما يفتح للكرام الإلهيين ولا يتمثل له ما ينكشف للعارفين المستصغرين لعالم الصورة واللذات المحسوسة من معرفة خلاق الخلائق وحقيقة الحقائق ولا ما هو طريق تحرير الكلام

والمجادلة في تحسين المرام كما هو عادة المتكلم وليس أيضاً هو مجرد البحث البحث كما هو دأب أهل النظر وغاية أصحاب المباحثة والفكر فإن جميعها ﴿ظُلِّمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكَدْ يَرَاهَا وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ﴾ بل ذلك نوع يقين هو ثمرة نور يقذف في قلب المؤمن بسبب اتصاله بعالم القدس والطهارة وخلوصه بالمجاهدة عن الجهل والأخلاق الذميمة وحب الرئاسة والإخلاص إلى الأرض والركون إلى زخارف الأجساد وإنني لأستغفر الله كثيراً مما ضيعت شطراً من عمري في تتبع آراء المتفلسفة والمجادلين من أهل الكلام وتدقيقاتهم وتعلم جريزتهم في القول وتفننهم في البحث حتى تبين لي آخر الأمر بنور الإيمان وتأيد الله المنان أن قياسهم عقيم وصراطهم غير مستقيم فألقينا زمام أمرنا إليه وإلى رسوله النذير المنذر فكل ما بلغنا منه أماناً به وصدقناه ولم نحمل أن نخيل له وجهاً عقلياً ومسلماً بحثياً بل اقتدينا بهداه وانتهينا بنهيه امتثالاً لقوله تعالى ﴿مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ حتى فتح الله على قلبنا ما فتح فأفلح ببركة متابعته وأنجح.

فابدأ يا حبيبي قبل قراءة هذا الكتاب بتركية نفسك عن هواها ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾ واستحكم أولاً أساس المعرفة والحكمة ثم ارق ذراها وإلا كنت ممن ﴿فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ السَّقْفُ﴾ إذ أتاها ولا تشغل بترهات عوام الصوفية من الجهلة ولا تركز إلى أقاويل المتفلسفة جملة فإنها فتنة مضلة وللأقدام عن جادة الصواب مزلة وهم الذين ﴿إِذَا جَاءَهُمْ رَسُولُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَرِحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ

يَسْتَهْزِؤْنَ﴾ وقانا الله وإياك شر هاتين الطائفتين ولا جمع بيننا و بينهم طرفة عين»⁽¹⁾.

إذا كان ابن رشد قد بزغ نجمه بعد مجابهته لهجوم الغزالي على الفلسفة، فإن ملا صدرا قد تعمق في البحث الفلسفي بعد تشكيكات الفخر الرازي ورده من قبل الخواجه نصير الدين الطوسي، الذي تصدى للشهرستاني الذي كتب "مصارعة الفلاسفة"، فالطوسي كان يحاول بجهد تخلص مايمكن تخلصه من التراث الثقافي العقلاني من حملة المغول على الحضارة الاسلامية. هذه الحملة التي ستكون اولى انعطافات التاريخ لصعود الغرب وهبوط الشرق، خصوصاً بعد تدمير المغول قلعة الثوار الفكريين والمحاربين المتقنين المعروفة بقلعة "الموت" التي بقيت النيران تلتهمها سبعة أيام بلياليها. هكذا حينما يأتي العهد الصفوي تكون الفوضى قد أطبقت والعقول قد شلت والحضارة قد هُزمت. وقد تحول العلم باسمى درجاته إلى مجرد قراءة كتاب "انوار التنزيل" لعبد الله بن عمر البیضاوي، الذي هو من الأشاعرة⁽²⁾.

ونحن نعلم أن الطوسي لم ينتصر في معركته ضد الظلام، حيث إنه كان معاصراً لأشد فقهاء التعصب ومحاربة الفلسفة والعقلانية، ابن تيمية، الذي سوف يكون تدميره الفكري مساوياً لتدمير المغول المادي والعمراني. أما في سفك الدماء فسيكون التفوق لابن تيمية لكون فتواه التكفيرية لم تتوقف حتى يومنا هذا.

(1) الحكمة المتعالية ج 1 ص 31_38.

(2) غلام حسين ديناني: "حركة الفكر الفلسفي في العالم الاسلامي" ج 2 ص 81. دار الهادي 2001.

لكن بما أن التفكير العقلي هو من فطرة الإنسان الأولى، كان من الطبيعي أن تقاوم بعض المدن بظهور مفكرين جدد، ومن تلك البقاع شیراز التي سوف تتجلب جلال الدين الدواني ثم المحقق الداماد فملا صدرا. وكما أنه لولا علاقة ارسطو بالاسكندر، كذلك لم يكن المحقق الداماد أن ينال الكثير من الحضور لولا مباركة الشاه إسماعيل الصفوي، ولعله من هنا سجد ملا صدرا نفسه في ورطة حيث إن السياسة ترفض استقلالية الفلسفة وتعد ذلك بمثابة تحدي لها وتحديد لهيمنتها. ومن هنا سنجد أن السلطة السياسية سوف تأمر ملا صدرا أن يخرج من عزلته في كهف "كهك" وأن يزاول التدريس بعدما بات مشهوراً بكونه استاذاً محترفاً. وبدء من المحقق الداماد في كتابه "الرواشح السماوية" وملا صدرا في "شرح اصول الكافي" سنجد أن العقائد الدينية سوف توضع في قالب الفلسفة، وكأن هذا تطهير لمحنة الحجاج، وإعادة الاعتبار لها. لكن إذا سوف يُنافس ملا صدرا مفكراً آخر على هذه المهمة وهو الحكيم رجب علي التبريزي، فإن النصر والشهرة ستكون من حليف ملا صدرا لكون فلسفته ستتحول إلى اعتبارها هي (الثقافة الرسمية) سواء في المرحلة الأخيرة من حياته وما سينجزه زوجها كريمته الفيض الكاشاني صاحب (المحنة البيضاء في تهذيب كتاب الأحياء) أي تعديل وتصحيح كتاب إحياء علوم الدين للغزالي، وعبد الرزاق اللاهيجي الذي سوف يعيد شرح كتاب (تجريد الاعتقاد) للخواجه الطوسي، وهذا يعني أن الصياغة الجديدة للفلسفة تحولت إلى هم عائلي، على أن الطرح الأخطر الذي سوف يصيغ فلسفة ملا صدرا من فلسفة مطرودة في الكهوف، إلى كونها

هي العقيدة القويمة، سيكون على يد أجهزة الإعلام الإيراني بعد انتصار الإمام الخميني في ثورته. الفلسفة تكونت في البدء على دعم السياسة في الرفاه المعيشي والحصول على المراجع والمصادر ونشر المؤلفات، واعتمدت على السياسة في النهاية كي تصبح هي الخطاب المنتصر. فإذا كان يمكن للفلسفة أن تدعي الطهرانية والحياد في مجال البحث النظري وأروقة الدرس التأملي الصرف، فإن المقاربة السردية تفصح تعلقاتها ومدى تورطاتها الدنيوية، وبأنها في النهاية لا تختلف عن عالم الشعراء المستعطين وفقهاء السلاطين المتزلفين.

إن عملية توشيح البحث النظري بشكوى عقبات الحياة الشخصية، هي عملية ربط الكلي بالجزئي، وربط العقلي بالشخصي. عملية ربط اللا زمي بالزمي. فالنظرية ترتبط هنا بزمان النص، سواء من خلال تسجيل عمر المؤلف أو انتقاده للظروف التي تحيط به. وإذا كانت السردية هي عمل زمنياً ضد الزمن، ستكون الفلسفة التي هي النظرية، عملاً سردياً لكونها ارتبطت بزمان خاص هو زمن النص. وهذا الارتباط يجعل الفلسفة كسرد تفكير في لواعج المستقبل، فالمؤلف يسجل مشاكل زمنه الخاص، وعقبات ظرفه الراهن وهو يسجل مشاكله الشخصية وحكاية عصره وكيف لاقى الصعوبات في نشر النظرية الجديدة، وهذه كلها عبارة عن "حكاية". وهذا التسجيل، هو تفكير في المستقبل، تحريض للآتين أن يتمسكوا بجديد النظرية لكونها انبثقت بجهد ومشقة وصبر من قبل المؤلف. وعلى الآتين أن لا تهزمهم الظروف فقد سبق للفلاسفة المستقبين أن واجهوا ظروفًا مشابهة أو

أشد. الفلسفة كسرد هي خوض في التصادم، فالفلسفة تحمل هنا مزايا النص الأدبي، فنجد اللغة الشعرية والذوق الجمالي وكثرة الغزل والشجن والبوح الشخصي وشكوى القيود، وهي كلها أمور العاطفة وليست مقومات الفكر الجامد المنتج للنظرية. ومن هنا يقع التضاد بين الفلسفة- النظرية، حيث ضوابط المنطق ودقة المنهج ودعوى البرهان واليقين، وبين الفلسفة- السرد حيث الشكوى من البعد عن المطلوب واستحالة بلوغ الهدف وتحول الباحث الى عاشق. والنتيجة إلى حبيبة يستحيل الوصول إليها، فيقع التصبر بالشعر والتشبيب النثري والانجراف خلف الوعظيات. وهذا السبب هو الذي يفسر وقوع ملا صدرا في مرات عديدة في التناص مع نصوص أخرى واختلاط كلامه بكلام سابقين، حتى كأن ملا صدرا يُذِيبُ أنه في كلية من سبقوه أو يجعل من الآخرين جزءاً من أنه. فإذا كان ملا صدرا قد اعترف في الفلسفة كنظرية بكون الزمن عنصراً مستقلاً في النظام الوجودي، بحيث إن لكل وجود زمنه الخاص به الذي لا يمكن تبديله بغيره، إلا أنه في مزاولته للفلسفة كنص، كان يرحل الزمن الشخصي إلى الزمن الكلي للفلاسفة ومشكلاتهم وهمومهم، ثم ينقل زمنهم الخاص الى ظرفه وشخصه، فمرة نظرياته الجديدة هي إفصاح عن نظريات القدماء، ومرة يكون القدماء مجرد مقدمات لتكوين مذهبه الفلسفي، ومرة يكون ملا صدراً هو الحفيد الروحي لمذاهب فلسفية عانت من التزوير وسوء المفسرين. في الفلسفة كنظرية يعتمد ملا صدرا البرهان وعرض الأدلة، بينما في الفلسفة كسرد، يعتمد فيلسوف شيراز على الذاكرة والتخيل، حيث يصبح للفلاسفة مواصفات محددة إذ ستتغير

مواصفات أرسطو وأفلاطون وشيخ الإشراق وابن عربي، ويغدون شخصيات متحركة في فضاء سردي عبر لغة عاطفية، فهم أشبه بأحفاد حي بن يقظان، والحقيقة أشبه بقصة "ابسال وسلامان". فالحقيقة تُعذب المحبوب وتلذه في آن، وهذا ما جعل ملا صدرا يؤكد في كتابه "مفاتيح الغيب" على ضرورة القراءة المبصرة التي لا تكتفي بسواد الحبر وتخرق الحروف الجامدة، وتكون قادرة على معرفة المقصود الحي، فالإنسان ينال المعنى بطريقتين ومنزلتين؛ منزلة الأفكار، ومنزلة الحكاية:

«ثم إن الإنسان إما أن تكون أفكاره الباطنة وأعماله القلبية ونياته وتصوراتهِ من باب الأمور القدسية والخيرات الكلية والتعلقات الصحيحة بالحقيقة، فيكون من السابقين بالخيرات والمقربين، أو بالتمثيل والحكاية مع سلامة القلب عن الأعراض النفسانية، فيكون من أصحاب اليمين ومن أهل السلامة»⁽¹⁾.

وإذا كان هذا النص يحاول أن يوحى إلينا- كبقية نصوص الفلاسفة- بأن التمثيل والحكاية أقل منزلة من البرهان، فإننا قد عرفنا أن العكس هو الصحيح، لكون المضمّر واللوعة المتقدمة، وهي من أجزاء العلم الحضورى، هي من نصيب التمثيل والحكاية. أما البرهان فهو له القشر فقط خصوصاً وإننا قد عرفنا أن الوجود لا يصله البرهان ولا يناله التعريف لكون هذه من لوازم الماهيات التي ما شمت رائحة الوجود ولن تشم. وهكذا سيكون الخيال وليس البرهان هو رائد توليد ليس المعنى فقط وإنما الوجود أيضاً، وهذا

(1) صدر المتألهين: "مفاتيح الغيب" ص739. مؤسسة التاريخ العربي 2003.

ما سوف يعتمد ملاً صدرأ على ابن عربي في كتابين مكرراً ذات الكلام حرفياً⁽¹⁾، إذ يرد الكلام عن الآخرة وأنها عالم دائم التكوين وليس عالماً منتهياً عند حد، عالم يتسع كلما تخيل أهله امراً واشتهوه تحقق في الحال، وهذا يشبه إلى حد بعيد ما يقوله أهل البارسكيولوجيا، و"الطاقة الانسانية" من إن الإنسان يستطيع بقواه الباطنية تصوير الخيال حساً، وهذا بلا شك هاجس من هواجس الإنسان المبدع المعزول الذي لا يقبل منه الناس البرهان لكن لا يستطيعون حرمانه من التخيل. وقد يكون هذا هو الذي جعل افلاطون يصب الفلسفة في حبكة حوارية وقصصية، فالبرهان -كما عرفنا من بيبانية ملاً صدرأ- لا يصل إلا إلى الماهية والماهيات ضلال الوجود، فهي أشبه بأوهام الكهف التي عرضها افلاطون. وهنا كما يكون التحرر من قيود الطبيعة وشهواتها، بداية للكشف الصوفي والحقيقة العرفانية، يكون التحرر من أسر قيودات البرهان بداية للهام السردى والعروج بالتخيل صوب حكاية الوعى اللامنتهى، ذلك الوعى الذى تتمازج فيه شعرية البيان مع انضباطية البرهان وعاطفية العرفان، فذلك المزيج هو فى حقيقته العارية من الاصطلاحات ليس سوى الكائن المسمى بـ الإنسان.

ب. الشيخ المظفر بين مرايا ملاً صدرأ:

قارب الشيخ محمد رضا المظفر (1322- 1383 هـ)، بحسب المطبوع من تراثه، ملاً صدرأ أربع مرات:

(1) الحكمة المتعالية ج 9 ص 338. مفاتيح الغيب ص 772.

1. التقديم والتعريف بملا صدرا وفلسفته في مطلع كتاب الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الاربعة.
2. التنويه والتبني في كتاب المنطق وكتاب اصول الفقه.
3. الشرح والتلخيص في كتاب محاضرات في الفلسفة الاسلامية.
4. المحاوره الأدبية في كتاب (أحلام اليقظة مع صدر المتألهين).

وهذا يعبر عن إصرار على الفلسفة يشبه التحدي، في محيط النجف والعراق في بدايات القرن العشرين، الذي كان بعيداً عن البحث العقلي الفلسفي حد العداوة والخصومات وتفجير الضغائن.

فالشيخ المجدد محمد رضا المظفر يتدرج من العرض إلى استخدام النظريات وتطبيقها الى التماهي العاطفي، فالشيخ المظفر ينتقل من الحكاية عن ملا صدرا، إلى الحكاية مع ملا صدرا. وهذه نقلة ليست يسيرة خصوصاً إذا علمنا بأن المؤلف هو الشيخ المظفر رجل فقيه وصاحب دار علمية متخصصة في علوم التراث والدراسات الكلاسيكية، وليس من الهين أن يطرح فقيه آراءه على صورة أحلام يقظة حتى لو كان الأمر بالمعنى المجازي المحض.

ونحن نعلم ان الشيخ المظفر عاش في جو متوتر نتيجة الحملات الشرسة من قبل رجالات الدين الذين وجدوا في انفتاح المظفر الثقافي ونزعتة العقلية، خطراً يهدد تجارثهم ومهنتهم المتوارثة. حتى تم عزل المظفر ومقاطعته وتوجيه الإهانات البالغة له. وهو بهذا قد لامس بالتأكيد شبراً بينه وبين ملا صدرا وما تعرض له، ولهذا سيكون حديثه عن ملا صدرا ليس حديثاً درسياً

جامداً، وإنما يحمل شيء من توتر الروح الداخلية. وهذا ما يفسر لجوء الشيخ المظفر لإستخدام مفردة «يلذ لي كثيراً الحديث عن المولى صدر الدين محمد بن إبراهيم الشيرازي»⁽¹⁾ التي يفتتح فيها المظفر تعريفه بملا صدرا، لذا نجد كثرة استخدام ضمير المتكلم وصياغة الأنا في جملة التعابير التي يتحدث بها المظفر:

«وأنا احد المعجبين بعقله، وكل ذلك استشعرته من كتبه ورسائله، قبل أن أفهمه من حديث الناس المترجمين له. وقبل 12 عاماً وضعت محاضرات رمزية في عرض فلسفته، تخيلته فيها كأنه يحدثني في الأحلام، ولكن من طريق مؤلفاته، فتألفت منها رسالة سميتها (أحلام اليقظة) نشر أكثرها في المجلات السيارة، فاستجابتي الآن لوضع ترجمة له في مقدمة كتابه "الأسفار" العظيم أملتها علي تلك اللذة وذلك الإعجاب»⁽²⁾.

ولا حاجة بنا هنا للتطويل بكون "اللذة" و"الإعجاب" و"التخيل" و"الترميز" هي عناصر لا علاقة لها بالبحث العلمي والتفكير النظري، وإنما هي أجزاء أساسية في صناعة الجسد السردي وروح الحكمة القصصية، فالتنوع في الأسلوب الكتابي من قبل المظفر يعكس قلقاً في الذات، قلق الشكل يطابق هنا قلق المضمون، وقلق الموضوع- الذي هو ملا صدرا وفلسفته ييطابق قلق الشخص الشيخ المظفر ومحنته. نحن هنا أمام تفتيش عن أشكال جديدة تغذي المخيلة في محاولة لاستيعاب أدوار الواقع

(1) الحكمة المتعالية: ج 1 ص 5، مقدمة الشيخ المظفر.

(2) الحكمة المتعالية: ج 1 ص 5.

بالنسبة للآخرين والامنيات بالنسبة لأحلام الذات، إذ إن التفطيش عن الأشكال الجديدة لانبثاق الخيال، تتمتع بقوة استيعاب لعناصر الواقع من خلال المزج بين الارتياح وعدم القناعة والقلق، التي تتمتع بها قوى الذاكرة والوهم والتصوير الذهني والتطبيق، الذي هو من وظائف أعمال العقل لمعرفة مدى حقيقة المفاهيم المنترعة من الخارج والطبيعة. ومن هنا مهما بدت مهمة الشيخ المظفر تقريرية وتبسيطية دراسية، فإنها مستندة إلى مرجعية شخصية، وهي بالنهاية مجرد رواية عن ملا صدرا، يظهر فيها ملا صدرا "المولى" برتبة بطل، والشيخ المظفر بمنزلة المعجب السينمائي. والشيخ المظفر يدرك هنا أنه بتحويله ملا صدرا إلى مادة تخيلية، لا يجعله أمراً واقعياً فعلاً وإنما عنصر لفهم الواقع، حيث إن علاقة الرواية بالحقيقة التي تحيط بنا لا يمكن أن تتحول إلى هذا الواقع، وهو أن ما تصفه لنا الرواية يمثل جزءاً خادعاً من الحقيقة، جزءاً منعزلاً ومرئياً، يمكن دراسته عن كثب. إن الفرق بين حوادث الرواية وحوادث الحياة ليست في أننا نستطيع التثبت من صحة هذه بينما لا نستطيع الوصول الى تلك إلا من خلال النص الذي يظهرها فحسب، بل هي؛ أي حوادث الرواية، أكثر تشويقاً من الحوادث الحقيقية. وليس الخلق وحده حلاً من أحلام اليقظة، بل كذلك هي قراءة الرواية أيضاً⁽¹⁾. وعلى هذا الأساس يأتي رفض بول ريكور لمقولة كون "القصص تروى والحياة تعاش" فالحياة

(1) ميشال بوتور: "بحوث في الرواية الجديدة" ص 8. ترجمة فريد أنطونيوس.

منشورات عويدات. بيروت-باريس 1986.

بدون أي معنى تأويلي هي مجرد حقيقة بيلوجية، حركات ميكانيكية. وفي اللحظة التي تتحول فيها الحياة الى معنى تتحول إلى سرديّة تأويلية بما لها من خبرات الأنا والآخرين التي تتمازج وتنتج رؤية عن العالم والذات. ومن هنا فالقصص رغم خياليّتها هي حقيقة تعاش، والحياة رغم واقعيتها هي قصص تُروى كذلك⁽¹⁾، الأمر الذي يعني أنه رغم كل عملية الاختلاق الكتابية التي أنجزها الشيخ المظفر عن حياة ملا صدرا ونظرياته، تبقى أيضاً على حياة معينة عاشها المظفر واكتوى بها وحاول من خلال الكتابة تحقيق جذبة روحية لشبيهه متخيل يحرره من وطأة الظروف المحيطة. فالشيخ المظفر يؤكد أن ملا صدرا كان يؤمن بطريقتين للمعرفة المعرفة العلمية البرهانية، والمعرفة الذوقية التي تحصل عند صقل مرآة النفس.

والمظفر هنا حاول صقل مخيلته كي ينعكس عليها ملا صدرا باعتباره - بنظر المظفر - باكورة لحقيقة الفلسفة والعرفانية، خصوصاً إذا عرفنا ذلك التشابه الذي لا يمكن بالتأكيد أن يغيب عن ذهن المظفر الفذ، فملا صدرا له صفات مشابهة للمظفر فكلاهما فقيه فيلسوف وشاعر أديب ومتقف مستقل ليس عن المؤسسة السياسية فقط وإنما عن المؤسسة الدينية أيضاً، وهذا ما جعل الرجلين يبحثان عن أصدقاء خياليين يسلون أنفسهم من هجمات رجالات الدين والسياسة الذين يجدون في التجديد عدو مشتركاً، فراح ملا صدرا يؤنس نفسه بادعاء بكون أصالة الوجود نظرية

(1) الوجودية والزمان والسرد، فلسفة بول ريكور: ص53.

موجودة من قدام الفهلويين، بينما راح المظفر يستحضر روح ملا صدرا، يقول في مطلع كتابه أحلام اليقظة مع صدر المتألهين:

«غفــــــــــــــــوت، وإذا بــــــــــــــــي أتمــــــــــــــــت
في خيالــــــــي شــــــــيخاً فوق المربــــــــوع، وشــــــــبهاً
مــــــــشوقاً لــــــــيس بــــــــالنحيف، ذا عــــــــمة
بيضاء ناصــــــــعة لا تظهــــــــر عليه العنايــــــــة، على
رأس أصــــــــلح لــــــــيس بــــــــالكبير النــــــــابي، وينفــــــــتح
قليلاً حول جبهته في موضعي النزعــــــــتين، ويعلو جبيناً أبلج، كأن
السنين والجهود لم تؤثر فيه تجعيداً إلا ما يبيــــــــن من موضع السجود
الذي يطلــــــــ على عينيــــــــن واسعتيــــــــن، تبدو عليهما آثار العناية الإلهية في
جمالهما وتوقدهما ذكاء وفطنة، لولا أن لحظاتهما تبدو كأنها لا
تثبت على مواجهة المراثيات أمامها، وبينهما ينساب العرنين رفيقاً
حيث يميل إلى النئــــــــو، وقد حُفَّ بخذيــــــــن أسيلين وعارضين خفيفين
ويستقبله فم مفلج يشفــــــــ عن ابتسامة حلوة وصحة
ضاحكة ونفس مطمئنة.

ثم تتحدر لحيته وهي بين البياض والسواد لتؤلف مع الوجه شبه
مخروط قاعدته الجبين.

فتفتحت وقد جذبتني إليه جذبة الحب الهائم، فانقذ
في خاطري أنه المولى صدر الدين الشيرازي، وكأنني أعرفه
بشخصه، وكأن من عادتي الجلوس إليه لاستماع دروسه».

فلغة الهيمان الشخصي، هي آلية لصنع أنا أخرى متحررة في
مرآة ملا صدرا، حيث يتصاحبان ويتحاوران في مسائل وهموم
وانشغالات، بعيداً عن مضايقات الخصوم. أحلام اليقظة هي صنع

عوالم بديلة أو محاولة لتنظيف درن الواقع، فالحلم في النهاية ليس هروباً لفظياً بل عملية استبدال ودعوة للمقارنة، فالمظفر هنا يستعرض صفات المشابهة وإنه من صنف ملا صدرا، وإنه بالتالي يشير إلى المستقبل، فلقد تم اضطهاد ملا صدرا لكن فلسفته انتصرت في النهاية، بل هذا الانتصار سوف يصل الى أن تكون الحكمة المتعالية هي الثقافة الرسمية للدولة وذلك على يد الإمام الخميني وثورته الايرانية في العصر الحديث.

الإمام الخميني، التصوف استراحة المحارب:

في رسالته الشهيرة والطويلة إلى كورباتشوف، نجد الامام الخميني يدعو رئيس الاتحاد السوفيتي آنذاك إلى مطالعة كتاب الحكمة المتعالية لملا صدرا، وكتاب الفتوحات المكية لابن عربي، بالإضافة إلى الفارابي وابن سينا والسهروردي. ويتمسك الإمام الخميني في هذه الرسالة بلغته الأثيرة لديه، لغة الوعظ الأخلاقي والترنيمة الصوفية في الزهد ومدح المعنوية، أو على حد تعبير الرسالة:

«حضرة السيد غورباتشوف، الواجب هو التوجه نحو الحقيقة. إن مشكلة بلدكم الأساسية لا تكمن في مشكلة الملكية والإقتصاد والحرية، بل إن مشكلتكم الأساسية هي فقدان الإيمان الحقيقي بالله، وهي نفس مشكلة العالم الغربي التي قادته إلى الانحطاط وإلى الطريق المسدود، أو ستجره إلى ذلك. إن أزميتكم الحقيقة تكمن في محاربتكم الطويلة والعقيمة لله مبدأ الوجود والخلق».

وكل من يطلع على رسالة الخميني هذه سيجدها غير معقولة
أبدأً، فهي مليئة بمصطلحات قديمة من الدراسات الكلاسيكية للفلسفة
المدرسية وعلم اصول الفقه القديم، من قبيل مفردتي "الإثبات
والثبوت"، وهي معقولة لكونها لا تراعي المخاطب الذي هو
غرباتشوف صاحب تعليم معاصر لا قبل له بهذه المعجمات اللفظية
والاصطلاحات البالية. فالخميني هنا كأنه يتحدث لتلاميذه في مدينة
"قم" وليس في مقام خطاب رئيس جمهورية إلى رئيس جمهورية
أخرى، الى حد أنها ستتحوّل إلى متن ويتم شرحها شرحاً كلاسيكياً
على يد عبد الله جوادي آملي. وهذا يكشف أن اللغة التي كان
يستخدمها الإمام الخميني عبارة عن حوار داخلي في الأساس يجعل
من الآخر وسيلة وآلية لتحفيز العاطفة الدينية لاستجماع الذاكرة
وتحقيق قدرة تركيز أكثر لخلق عالم بكائي ورهبة أخروية. وهذا
ما يظهر لنا بوضوح في كتاب (الأربعون حديثاً) وكتاب (الآداب
المعنوية للصلاة) ففي كلا الكتابين يعول الخميني على استخدام
تخيّل وجود مخاطب ما يتفاعل معه، حتى إذا تعب من ذلك ينحرف
إلى توجيه الكلام إلى ابنه أحمد خميني. وتتلبس كتابات الإمام
الخميني سمة الارتياب، فنجد في كتاب (الأربعون حديثاً) أن
الخميني يحاول أن يدفع عن نفسه تهمة الترويج للفلسفة والعرفان:

«والله شهيد على ما أقول وكفى به شهيداً إنني لا أروم من
هذا الكلام التشجيع على دراسة الفلسفة التقليدية أو العرفان
التقليدي، بالمقصود هو دفع إخواني المؤمنين وخاصة أهل العلم،

نحو معارف اهل البيت (عليهم السلام)، وحثهم على قراءة القرآن وعدم الابتعاد عنه»⁽¹⁾.

بينما في مطلع كتاب (مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية) يلزم الإمام الخميني القارئ بجملة موثيق بأن لا يبوح بسر ما يقرأه للآخرين، فمعروف ان مصطفى خميني حينما كان يطلب العلم في النجف الاشرف في العراق، كان الطلبة يشطفون القدر الذي شرب منه لكون ابيه؛ أي الخميني استاذاً للفلسفة. والفلسفة المقصودة هنا هي الحكمة المتعالية فلسفة ملا صدرا الشيرازي. لكن حينما انتصر الخميني في ثورته ضد النظام الشاهنشاهي، تحولت فلسفة ملا صدرا هي الفلسفة الرسمية، وتحررت الكتابة عنها أن تكون كتابة مأثومة الى درجة منع مرتضى مطهري جميع الكتب الناقدة لهذه الفلسفة أو المحققة بكون جملة من آراء ملا صدرا الشيرازي هي ليست من ابتكاراته. أكثر من ذلك أخذت العقائد تُفسر حسب هذا المذهب الفلسفي وحده، أمثال الولاية التكوينية للأئمة والعصمة وغير ذلك. تحولت فلسفة ملا صدرا إلى ثقافة المؤسسة والتمثيل الحصري للعقيدة القويمة. والخميني ككل المتصوفة لا يقبل من الفلسفة إلا كونها عقلاً شارحاً وليس منتجاً، وهو بهذا يستدل فريد الدين العطار بكون العقل ما هو الاساق أو عكاز خشبي يمنع من الهولة والعدو في سباق عشاق الحقيقة ومحبيها:

(1) الأربعون حديثاً: ص709، ترجمة محمد الغروي، دار التعارف للمطبوعات بيروت 1996.

«الفلسفة وسيلة فليست مطلوبة بذاتها، وواجب الاستدلال هو إيصال القضايا والمعارف إلى عقولكم و(خشبية) هي قدم الاستدلاليين» إشارة إلى مقولة جلال الدين الرومي: خشبية هي قدم أصحاب الاستدلال والقدم الخشبية هي في غاية العجز.

المقصود هو أن هذه القدم خشبة تجعل الإنسان قادراً على السير، والإنسان حقيقة يستطيع السير بها. إنها عبارة عن تلك القدم التي يرى بها الإنسان تجليات الله - فيستند إليها- ليدخل الإيمان قلبه ويحصل بالوجدان الذوقي الذي يوجهه على مرتبة من الإيمان وهناك مراتب إيمانية أسمى.

أتمنى أن لا نكتفي بقراءة القرآن وتفسيره، بل المهم أن نصدق بمسائله وأن نصدق بكل قدم وكلمة نقرأها من القرآن فهو الكتاب الهادف إلى بناء الإنسان بناءً صحيحاً وهو يصنع الموجود الذي أوجده بنفسه أوجده بالاسم الأعظم وجعل فيه كل شيء موجوداً بالله ولكن ليس بصورة جلية.

القرآن يريد أن ينقل الإنسان من هذه المرتبة الناقصة إلى تلك المرتبة التي تليق به، ولهذا الهدف تنزل القرآن وكانت بعثة جميع الأنبياء، حيث أنهم بُعثوا ليأخذوا بيد الإنسان وينقذوه من هذه البئر العميقة التي سقط فيها وأعمقها بئر "النفسانية" ويهديه إلى تجليات الحق لينمي ويذهل عن كل شيء. رزقنا الله ذلك بمشيئته عز اسمه⁽¹⁾.

(1) الإمام الخميني: تفسير البسملة ص 33 دار الهادي بيروت.

نجد أن الامام الخميني في رسالة الولاية يستخدم ضمير المخاطب ويحاول أخذ أغلظ الإيمان كي تبقى الرسالة سرية. وهنا يتناقض الخطاب فهو من جهة سري يأمر بالكتمان ومن جهة اخرى هو مفضوح معلن للجميع:

«إياك أيها الصديق الروحاني ثم إياك، والله معينك في أوليك وأخريك، أن تكشف هذه الأسرار لغير أهلها؛ أولاً تضمن على غير محلها، فإن علم باطن الشريعة من النواميس الإلهية والأسرار الربوبية، مطلوب ستره عن أيدي الأجانب وأنظارهم، لكونه بعيد الغور عن جلي أفكارهم ودقيقها. وإياك وأن تتظر نظر الفهم في هذه الأوراق إلا بعد الفحص الكامل عن كلمات المتألهين من أهل الذوق وتعلم المعارف عند أهلها من المشايخ العظام والعرفاء الكرام، وإلا فمجرد الرجوع إلى مثل هذه المعارف لا يزيد إلا خسراناً، ولا ينتج إلا حرماناً».

فالخميني رجل سياسة محنك يعلم أن لا شيء أضر بسمعة القائد من الاصتدام مع عقائد وموروثات العوام. وهنا يرتبط الخميني بالغزالي كما هو واضح، فهو في مقام الكتابة العامة يستخدم الوعظ الأخلاقي الصريح، أما في مقام عرض آرائه الخاصة يلجأ إلى شعرية الجملة والالتفاف عبر الترميز و تضمين الكلام بعضها ببعض. إنا لنجد للخميني كتاباً أخلاقياً بعد كل منجز سياسي، لذا لا نجد في كتابات الخميني أثراً لحياته الشخصية، فالكتابة الأخلاقية والعرفانية أشبه بموقف استراحة لهذا المحارب الذي لا يلين والرجل الكاريزمي الذي شغل عصره وتعددت جوانب شخصيته. والخميني مثل ملا صدرا، أدعى أن نظرية

ولاية الفقيه هي نظرية قديمة وليست ابداعاً جديداً. وكان مثل الشيخ المظفر يحيط نفسه بأصدقاء متخيلين من فلاسفة وعرفاء. وإذا كان الإمام الخميني رجل فتوى وفقه فإنه أبقى هذا في مواجهته لقضايا الجمهور والسياسة. أما مع نفسه ودائرة الاصدقاء الروحيين، فالفقه لا يعدو أن يكون بالنسبة للخميني الذي طوره إلى مستوى دولة باكملها، مجرد وعاء وقشر واسع يضم الفلسفة والتصوف. لم يرفض الخميني الفقه، لقد تمسك به، هذا ما يدلنا عليه كتاب (سر الصلاة) في إشارته لأهمية صلاة الجمعة والجماعة والتمسك بالظاهر مهما بلغ الإنسان من منازل الباطن. لكن هذا الفقه نفسه لدى الخميني هو سلاح في معركة، فالخميني تعرض لحملات شرسة من قبل الفقهاء، الى حد بلغ به الشكوى في كتابه (الجهاد الأكبر)، ولم يكن من درع يصد به هذه الهجمات سوى أنه خبير بآليات الفقه أيضاً. ومن هنا يفر الخميني إلى عالم الكتابة، وهذه الكتابة عالم من الاندماج بالوعظ الأخلاقي والشعرية الملنّذة برغبات تدعي التجرد، كما في ديوان شعره المليء بالغزل وتمثيل دور العشق والهيّام. وهذا امر استمر فيه الامام الخميني حتى النهاية، فأخر كتاب خطه هو كتاب (جنود العقل والجهل) وهو كتاب لا يختلف بأي شيء عن كتاب (الأربعون حديثاً) وكأن الخميني بلغ مستوى محدداً من الكتابة لم يستطع الانفكاك من أسره أبداً.

وفي كتابه (مصباح الهداية) عودة إلى رسالة الطير للغزالي ومنطق الطير للعطار، من كون البحث عن الحقيقي عبارة عن

"رحلة" وأن منتهى هذه الرحلة هو الاعتراف بالعجز عن بلوغ الحقيقة، يقول تحت عنوان مصباح 1:

«اعلم، أيها المهاجر إلى الله بقدّم المعرفة واليقين، رزقك الله وإيّانا الموت في هذا الطريق المستبين وجعلنا وإيّاك من السالكين الراشدين، أنّ الهوية الغيبية الأحدية والعنقاء المغرب المستكنّ في غيب الهوية والحقيقة الكامنة تحت السراقات النورية والحجب الظلمانية في "عماء" ويطون وغيب وكمون لا اسم لها في عوالم الذكر الحكيم، ولا رسم، ولا أثر لحقيقتها المقدسة في الملك والملكوت، ولا وسم. منقطع عنها آمال العارفين، وتزلّ لدى سرادات جلالها أقدام السالكين، محجوب عن ساحة قدسها قلوب الأولياء والكاملين، غير معروفة لأحد من الأنبياء والمرسلين، ولا معبودة لأحد من العابدين والسالكين الراشدين، ولا مقصودة لأصحاب المعرفة من انمكاشفين، حتّى قال أشرف الخليقة أجمعين: ما عرفناك حقّ معرفتك، وما عبدناك حقّ عبادتك. وقد ثبت ذاك في مدارك أصحاب القلوب حتّى قالوا: إنّ العجز عن المعرفة غاية معرفة أهل المكاشفة».

وهذا كما واضح خالٍ من أي معلومة جديدة، الخميني هنا يكرر الكلام بشبه محاولة الإنس بالكتابة. لكن اذا كانت الكتابة تفجيراً للعاطفة ستكون بلا شك قاصرة عن التعبير. وهنا يلجأ الخميني إلى كلمات الحكيم السبزواري شارح ملا صدرا الشهير:

«بل التعبير بمثل هذه الأوصاف والأسماء لضيق المجال في المقال، فالحقيقة التي قلب الأولياء عن التوجّه إليها محروم، كيف يمكن أن يعبر عنها بما كان من مقولة المفهوم؟ ونعم ما قيل:

الا إن ثوباً خيط من نسج تسع
وعشرين حرفاً من معاليه قاصر
فاللفظ قاصر، والمتكلم أبكم».

وكما شن الغزالي حملته ضد الفلاسفة وعاضده ملا صدرا
من التشكي من المتفلسفة والمتكلمين، يكرر الخميني التحذير منهم،
فهؤلاء أصحاب تجارة كلام يبتغون الثقافة لتحقيق المنزلة
الاجتماعية والوظائف المالية، وهم منشغلون بجسد المعنى وليس
بروحه:

«إياك وأن تنزلَ قدمك من شبهات أصحاب التكلم وأغاليطهم
الفاسدة ووهميات أرباب الفلسفة الرسمية من المتفلسفين وأكاذيبهم
الكاسدة، فإنّ تجارتهم غير رابحة في سوق اليقين وبضاعتهم
مزجاة في ميدان السابقين. "ذرهم في خوضهم يلعبون" وبآيات الله
وأسمائه يجحدون. ولهم عذاب البعد عن حق اليقين ونار الحرمان
عن جوار المقربين»

الفلسفة الرسمية هي تلك التي لا تقبل بالكشف ومعرفة القلب،
إنها ذلك الجزء الفاسد الذي هاجمه الغزالي، أما الجزء القابل
للمصالحة مع الكشف الصوفي والتأويل فهو الحكمة المتعالية،
المرتقية من البرهان إلى الذوق الشهودي.

معنويات تخيلية بين الطباطبائي والجيلاني

أ. الطباطبائي، سعادة كسر الاحتجاج:

في كتابه الكبير المسمى بـ (الميزان في تفسير القرآن) عند وصوله الى الآية 21 من سورة الإنعام، يحدد العلامة محمد حسين الطباطبائي السعادة من خلال هذه الرؤية فيقول:

«وذلك أن السعادة لن تكون سعادة إلا إذا كانت بغية ومطلوباً بحسب واقع الأمر وخارج الوجود، ويكون حينئذ الشيء الذي يطلب هذه البغية والسعادة بحسب وجوده طبيعة كونه مجهزاً بما يناسب هذه السعادة المطلوبة من الأسباب والأدوات كالإنسان الذي من سعادته المطلوبة أن يبقى بقاء بوضع البدل مكان ما تحل من بنيته ثم هو مجهز بجهاز التغذية الدقيق الذي يناسب ذلك، والأدوات والأسباب الملائمة له، ثم في المادة الخارجية ما يوافق مزاج بنيته فيأخذها بالأسباب والأدوات المهيأة لذلك، ثم يصفه ويبدل صورته إلى ما يشابه صورة المتحلل من بدنه ثم يلصقه ببدنه فيعود البدن تاماً بعد نقصائه، وهذا حكم عام جارٍ في جميع الأنواع الخارجية التي تناله حواسنا ويسعه استقراؤها من غير تخلف واختلاف البتة.

وعلى هذا يجري نظام الكون في مسيره، فلكل غاية مطلوبة وسعادة مقصودة طريق خاص لا يسلك إليها إلا منه، ولو توصل إليها من غير سببه الذي يألفها النظام أوجب ذلك العطل في السبب وبطلان الطريق، وفي عطله وبطلانه فساد جميع ما يرتبط و يتعلق

به من الأسباب والعلائق كالإنسان الذي فرض توصله إلى إبقاء الوجود من غير طريق التناول والالتقام والهضم فإن ذلك يفضي إلى عطل قوته الغذائية، وفي عطله انحراف قوته المنمية والمولدة مثلاً جميعاً.

وقد اقتضت العناية الإلهية في هذه الأنواع التي تعيش بالشعور والإرادة أن تعيش بتطبيق أعمالها على ما حصلته من العلم بالخارج فلو انحرفت عن الخارج لعارض ما كان في ذلك بطلان العمل، ولو تكرر ذلك بطلت الذات كالإنسان المرید للأكل إذا غلط وحسب السم غذاء أو الطين خبزاً ونحو ذلك.

وللإنسان عقائد وآراء عامة متولدة من نظام الكون الخارجي يضعها أصلاً ويطبق عمله عليها كالعائد الراجعة إلى المبدأ والمعاد، والأحكام العملية التي يجعلها مقاييس لأعماله من العبادات والمعاملات.

وهذه طرق إلى السعادات الإنسانية بحسب طبعها لا طريق إليها دونها إذا سلكها الإنسان أدرك بغيته وظفر بسعاده، ولو انحرف عنها إلى غيرها، وهو الظلم، لم يوصله إلى بغيته ولئن أوصله إليه لم يثبت عليه، ولم يدم له ذلك فإن سائر الطرق والسبل مربوطة به فتنازع في ذلك، وتخالفه وتضاده بجميع ما لها من الوسع والطاقة، ثم أجزاء الكون الخارجي الذي هو السبب لانتشاء هذه الآراء والأحكام لا توافقه في عمله، ولا تزال على هذا الحال حتى تقلب له الأمر، وتفسد عليه سعاده، وتنقص عليه عيشته.

فالظالم ربما دعت طاغية الشره إلى أن يستعمل ما له من العزة بالإثم والقدرة الكاذبة في الحصول على بغية وسعادة من غير

طريقه المشروع، فيخالف الاعتقاد الحق لتوحيد الله سبحانه، أو ينازع الحقوق المشروعة فيتعدى إلى أموال الناس فيغصبها ظلماً، أو إلى أعراض الناس فيهتك أستارهم عنوة، أو إلى دمائهم ونفوسهم فيتصرف فيها من غير حق أو يعصي في شيء من نواميس العبودية لله سبحانه بصلاة أو صوم أو حج أو غيرها، أو يقترب شيئاً من الذنوب المتعلقة بذلك، كالكذب والفرية والخدعة ونحوها.

يأتي بشيء من ذلك وربما أدرك ما قصده، وهو طيب النفس بما ظفر به من مطلوبه بحسب زعمه، وقد ذهب عن خسران صفقته وخيبة مسعاه في دنياه وآخرته.

أما في دنياه فلأن ما سلكه من الطريق إنما هو طريق الهرج والمرج واختلال النظام إذ لو كان طريقاً حقاً لعم ولو عم أبطل النظام، ولو بطل النظام بطلت حياة المجتمع الإنساني، فالنظام الذي يضمن بقاء النوع الإنساني كائناً ما كان ينازعه فيما حازه بعمله غير المشروع، ولا يزال على المنازعة حتى يفسد عليه مقتضى عمله ونتيجة سعيه المشؤوم عاجلاً أو على مهل ولن يدوم ظلمه البتة.

وأما في الآخرة فلأن ظلمه مكتوب في صحيفة عمله، وهو منقوش في لوح نفسه بما يورد عليها من الأثر ثم هو مجزي به عائش على وتيرته، وإن تبدوا ما في أنفسهم أو تخفوه يحاسبكم به الله».

السعادة لدى الطباطبائي هي السير عبر الطبيعي والمألوف والجاهز. والخروج عن هذا النهج هو شذوذ تماماً كالذي يريد أن

يشبع بغير طريق الهضم والقضم. وخروج كهذا هو ظلم وسقوط في الإثم، بمعنى أن السعادة لديه هي ضمن القانون وليس من خلال كسره أو الخروج عليه، وبالتالي يقف نسق السعادة نقيضاً أمام نسق التمرد والاحتجاج.

ولو تمنعنا أكثر لوجدنا أن هذا التقييم للسعادة في الحياة والسلوك اليومي، ينطبق على طريقة الكتابة لدى محمد حسين الطباطبائي نفسه، فالكتابة هنا مرتبطة بما هو موجود مألوف مسبقاً وهو القرآن والنص الديني، والكتابة هنا هي الشرح والهامش الموضح المتعلق به، خصوصاً وأن منهج التفسير الذي يدعو إليه الطباطبائي هو تفسير القرآن بالقرآن؛ أي أن كل ما هو خرج عن النص الأول هو سقوط في الإثم وتورط بالظلم. المحافظة على ما هو طبيعي في النص السابق، مرتبطة بمنهج المحافظة على النهج المألوف في الكتابي في اللاحق، فالطبيعة هي العقل والنص الأول الديني هو الكتابة. وكل محاولة تمرد للإبداع المغاير هو انحدار و"إنما هو طريق الهرج والمرج واختلال النظام".

الكتابة هنا لا تبدع نظاماً، وإنما تتبع نظاماً قد تقرر، كالإنسان الذي لا سعادة له إلا بطاعة قانون سالف وليس من خلال صنع قانون جديد. ولعلنا هنا نفهم لماذا وقف العلامة الطباطبائي موقفاً سلبياً ضد الشعر في كتابه هذا، فالشعر خروج عن نظام النص الأول المقدس أولاً، وهو متعلق بالتخييل الناسف لكافة أنواع الأنظمة والقوانين ثانياً. الشعرية لا تسير في نظام وإنما هي تتألق عبر تحطيم الحدود واختراق الشرائع، فكأن الشعر أثم كله وخطأ بأكمله، لذا تم استبعاده من كتاب موسوعي بلغ العشرين مجلداً.

من زاوية أخرى يتضح لدينا كيف تمت محاصرة السرد القرآني وتحويله إلى مجموعة مفردات مشروحة بعنوان أنها التفسير، وإلى مجاميع من عناوين بحثية كثيرة؛ فلسفية وكلامية واجتماعية واخلاقية، وحينما يبقى ذلك القسم الصغير الذي تحدث فيه الطباطبائي عن القصة وقصص الانبياء في القرآن فإنه يسارع الى بيان هدف الكتابة هنا: رد الآراء القائلة بخطأ الانبياء، كما ذهب بعض المفسرين، أو ارتكابهم لبعض الذنوب كما في التوراة والإنجيل.

ولا يهتم الطباطبائي هنا (كغيره من مفسرين كثر) بأنه حينما أنهى وقوع الإثم والخطأ فإنه بذلك قد قضى الطبيعة السردية من الأساس، وبهذا ماذا عساه أن يكون النص القرآني يا ترى ونحن قد أبعدنا الشعر، وطردنا السرد، ولم نقبل بأن القرآن كتاب بحوث، هل هو نص اللا نص أم اللا نص النص؟!.

من خلال تصفحنا لفصول كتابنا (الإثم والكتابة) شاهدنا كيف يرتبط السرد بالإنسان الخطأ، أما هنا مع العلامة الطباطبائي فالسرد ينتقي لبجل الإنسان الصبح "السعيد" محل كل القيم الاخرى، اذ ان القيمة هنا لما هو طبيعي ومقرر سلفاً. واذا كان النص الشعري يعتمد على المفاجأة وعلى اللا متوقع سواء على صعيد المعرفة والحكمة أو على صعيد الأحاسيس وجدل العاطفة والمشاعر، أو على صعيد التأمل في العالم الخارجي وعناصر الطبيعة، وكيف أن الانسان هناك حينما يشاهد الطبيعة فهو كأنما يراها لأول مرة، هكذا دواليك دهشة متواصلة ومتكررة، في حين الانسان هنا كل شيء يقيني بالنسبة لديه، الطبيعة معروفة وما بعد

الطبيعة على السواء. في الدنيا مرتبط الإنسان بالطبيعة وفي الآخرة محددة أعماله في اللوح المحفوظ. الثبات هو القيمة والتغير والمجهول ضرب من المستحيل الذي يستدعيه الإثم ووهم الأخطاء. سابقاً كنا نرتكن الى أن قوة الشعري لا يمكن أن يحدده النظم، الآن ننزلق صوب التقيد بالنظم بكونه هو مقرر الشرعية الوحيد للسعادة والاخبار عنها.

لكن هل فعلاً يستطيع الإنسان السعيد أن يكتب لنا نصاً مدحشاً جديداً؟!.

العقل لا يمانع، لكننا لا نعرف نصاً واحداً من تلك النصوص الكبرى التي غيرت الأنساق، أو حققت رقماً صعباً في تاريخ الإبداع البشري كان وليد الترف و"السعادة"، بما في ذلك نصوص العلامة محمد حسين الطباطبائي نفسه، فهو رجل عاش الفقر والغربة والتصادمات الكثيرة. والاهتمام به حصل باعتباره شخصية مختلفة في الوسط الديني، وله سيرة كانت ضد المألوف آنذاك، فاهتم بالفلسفة في حين كان الجو مشحوناً بالفقه وعلم الاصول، وجدد درس التفسير في مناخ يستصغر مثل هذه العمل. شهرة الطباطبائي معقودة بكونه كان يمثل الإنسان الخطأ، وأنه استبدل الاهتمام بنصوص ثابتة المناخ (الفقه وعلم الاصول) بتدريس نصوص كانت مختبئة بالهامش وهي الفلسفة والتفسير. ولعل هنا نصل إلى مفارقة أخرى وهي أن الطباطبائي ومنجزه اللا سردي سوف ينقلب إلى عمل سردي مطعم بمقدار كبير من الشعر، وذلك من خلال كتاب الطهراني "الشمس الساطعة"، فيتم استبدال السعادة

بشخصية فقيرة يتيمة وحيدة غريبة محاربة من قبل الكثير من الأطراف والجماعات، موصومة بالانشقاق والإثم.

وهنا حينما يتجلى لنا الإثم نجد أن كتاب محمد الحسين الطهراني السارد لحياة الطباطبائي، عبارة عن حالة لا نظامية من الكتابة. هنا يتم نزع البرود في الكتابة التفسيرية، والمنهج المنتظم في تبويب البحوث الفلسفية والكلامية والأدبية، إلى جمر التجربة الصوفية والعرفانية، فيكون الارتقاء الى الوصف هو الشعر، والانشاء الأدبي هو الانجذاب التعبيري عن تلكم الشخصية وتجربتها الروحية ومغامرتها الكتابية معاً. في كتاب الميزان كان الطباطبائي منساقاً إلى تحديد الواقع داعياً إلى طاعة قوانينه واتباع سننه، بيد أن الطباطبائي كموضوع للسرد، في كتاب الطهراني، نجده عبارة عن تجليات حلم واستتبعات أمل العبور إلى التفرد والمغامرة، حيث لا حد للحد. الطباطبائي الأول ضد الشعر قاذح فيه، الطباطبائي الثاني يكتب قصيدة طويلة ويلتاع بكون كله شرفة للمشاعر ومكاداتها.

نحن أمام ذلك الانشطار القديم بين العامة والخاصة: الناس تعنتي بالضوء الظاهر وتعهده هو الإشراق، فإن المثقف يعتني بالظلمة ويعدها هي جوهر الضوء. وإذا تكون عناية الناس موجهة صوب الأصحاء، فإن المثقف يمم وجهه صوب المرضى الى حد التفتيش أن المعنى لا في افواه المجانين كما سبق للمثقف القديم، وإنما بالشاذين جنسياً ايضاً، كما فعل مشيل فوكو. هل مهمة المثقف تتحدد فيما هو نقيض يا ترى؟!.

ونحن هنا نواجه ذات السؤال، فالطباطبائي حاول أن يجمع بين الأمر ونقيضه، وبمقارنة كتاب مسهب هو الميزان حيث الكتابة مكشوفة للجميع، وبين كراس صغير هو "رسالة لب اللباب" حيث الكتابة مختصرة للخواص، نجد في الأول لا صبر في المكاشفة، فكثرة الكتابة في حين الصبر نخرج منه بقلة في السطور في الكتاب الثاني.

ب. الجيلاني، لا صبرية الكتابة:

على سعيد آخر يقول عبد القادر الجيلاني في كتابه (الفتح الرباني والفيض الرحماني):

«إنما يظفر بما عند الله عز وجل بالصبر، ولهذا أكد الله عز وجل أمر الصبر. الفقر والصبر لا يجتمعان إلا في حق المؤمن المحبوب، يبتلون فيصبرون ويلهمون بفعل الخيرات مع بلائهم ويصبرون على ما يتجدد عليهم من عند ربهم عز وجل لولا الصبر لما رأيتموني بينكم قد جعلت شباكاً تصطاد الطيور من ليل إلى ليل يفتح عن عيني ويخلي عن رجلي بالنهار مغمض العينين ورجلي مشدودة في الشبكة فعل ذلك لمصلحتكم وأنتم لا تعرفون، لولا موافقة الحق وإلا فهل عاقل يقعد في هذه البلدة ويعاشر أهلها، قد عم فيها الرياء والنفاق والظلم وكثرة الشبهة والحرام، قد كثران نعم الحق عز وجل والاستعانة بها على الفسق والفجور، وقد كثر العاجز في بيته المتقي في مكانه، الزنديق في شرابه الصديق على كرسيه، لولا الحكم لتكلمت بما في بيوتكم، ولكن لي أساس يحتاج إلى بناء، لي أطفال يحتاجون إلى تربية لو كشفت بعض ما

عندي كان ذلك سبب الفراق بيني وبينكم، أحتاج في هذه الحالة التي أنا فيها إلى قوة النبيين والمرسلين، أحتاج إلى صبر من تقدم من آدم عليه السلام إلى زماتي، أحتاج إلى القوة الربانية، اللهم لطفاً وعوناً ورضاً آمين»⁽¹⁾.

نحن نعرف من خلال مقدمة التحقيق الكتاب التي قام بها الشيخ أنس مهرة، بأن كتاب الفتح الرباني والفيض الرحماني، هو عبارة عن محاضرات شفهية للجيلاني، وبالتالي فليس هو كتاب تم تسطيره بيد الشيخ. إذن سيكون أول انكسار لدعوة الصبر هنا ان الجيلاني نفسه لا صبر لديه للانكباب على الأوراق ومزاولة التدوين. الكتابة هنا نوع من الشراك التي لا يريد أن يتورط بها الجيلاني فهذه تزيد من وثاق قدميه إلى خشبة المثل أمام الناس، لكن الشيخ يعلم جيداً أن هنالك من يدون مجلسه، فكيف نحلّ هذا التناقض؟!.

كأنما ترك الكتابة هنا هو تقليل من الإثم، فلا كتابة دون التورط بمعصية. ثمة عودة إلى فصدية الحجام التي كان يرتعش منها الغزالي، حيث إناء الكتابة الذي يغترف عسل الحقيقة، ملوث بدم المرض وعقوبات السلطة.

ولعله من المرات النادرة في اعتراف السيد العلامة الطباطبائي بمصادر معلوماته، هو أنه في رسالة لب اللباب يعترف بكتاب الجيلاني (الإنسان الكامل)، ثمة تنافذ بين المذهب الشيعي والسني هنا، وتبادل للمعلومات والخبرات، بلا حرجة. ولعل

(1) عبد القادر الكيلاني: "الفتح الرباني والفيض الرحماني" ص 21.

السبب في ذلك كون الطباطبائي هنا يتحدث للخواص، بينما في كتابه الميزان في تفسير القرآن، كان لا يذكر مصادر معلوماته، خصوصاً إذا كانت ذات المرجعيات سنّية، كما هو الحال سكوتة عن الإحالة إلى كتب الغزالي والفخر الرازي، في العديد من مواضع كتاب الميزان، فهو لا يذكر الأسماء إلا حينما يكون لديه إشكال أو ملاحظة نقضية، كي يتحقق نوع من الانتصار المذهبي للجمهور المتلقي. بينما في رسالة (لب الباب) يتحقق نوع من التواصلية بكون الأخلاق هي فوق المذاهب، تماماً كحنين الذكرى العاطفية للطباطبائي، وكتمنيات الجيلاني الكشفية التي يسكت عنها أمام مجلس الفقراء الذي يتحدث إليه، فالجيلاني مثل الطباطبائي لا يتحدث عن العرفان إلا كذكريات شخصية صادفها ذات يوم. في السرد تواصلية ذهنية وعاطفية تجعل الطباطبائي يتنازل عن صرامة الهوية، بينما البحث النظري الاستدلالي نوع من التمسك بارتباكات الهوية التي هي في الظاهر تعتمد على مصادر المذهب الصحيح فقط، لكنها في الباطن تعتمد على كتب وانجازات المذاهب الأخرى. ولعله من هنا نعرف أن هجاء الخيال والشعر والحكاية، من قبل الطباطبائي وأمثاله، لم يكن سوى شعورهم بخطورة الخطاب السردى، بكونه خطاب مُهدّداً لجيتو الهوية، فالسرد قائم على كشف التجارب الشخصية مع الوجود، كشف يصل إلى حد الفضح، الأمر الذي يقلل هيبة الشخصية لدى القارئ والمستمع، بينما البحث النظري البرهاني قائم على تراكمات اصطلاحية تخلق نوعاً من الهيبة لدى المتلقي، وهو ذات الأمر في ترك الجيلاني للكتابة والاستعانة بكاتب وسيط، كي يتحمل ما قد يراه القارئ بعد

ذلك، غير مناسب للعقائد القويمة لهذا المذهب أو ذاك، فيكون الجيلاني مع نفسه وخواصه ضد المؤلف، بينما هو في أوراقه المنشورة متفق مع السائد. وبهذا استطاع أن يكون محضياً لدى العامة والخاصة، حيث كل طرف لا يعلم بالوجه الآخر للتجربة الشخصية، لكون كل طرف منهما عبوره يتطلب كسر أفق التلقي لصورة الجيلاني المعروفة والراسخة لديه بفعل الذاكرة الجمعية للمحيط العام المذهبي، أو دائرة الخواص العلمية. وبذا حصلت تلك المفارقة:

أصل الفكرة لدى الجيلاني السني، لكن تتمتها لدى الطباطبائي الشيعي، وهي ذات المفارقة بكون أصل القضية تجربة شخصية عاطفية مفادها الذكرى والخيال. وفرع المسألة استدلالات يقينية مفادها البرهان. ومن هنا كان محمد حسين الطباطبائي (وتقريباً الجيلاني أيضاً) يؤمن بكون المعقولات الفكرية والصفات النفسية، كلاهما يُفاضان على الإنسان من عالم مجرد نوري وجميل، هو ذاته عالم أفلاطون الذي كان يتجرد فيه من جسده وبدنه بحسب ما قرأناه لدى السهروردي، تنتزل العلوم في النظر والصفات في العمل، وما عالم الراهن والحاضر، سوى مُعدات ليس إلا، لكون كل شيء هو في الحقيقة مرتبطاً بذكرى تلك الفتاة التي التقى بها الطباطبائي ذات يوم في مسجد الكوفة، فكان ذكراها يُنزل غيث الأفكار على ذهن الطباطبائي، وهو الذي حوله من شخص خامل قليل الحفظ إلى شخصية عبقرية، ولكون هذا السبب عاطفياً جياًشاً في روح الطباطبائي، سكت عن حقيقة شخصيته القديمة ولماذا تحول إلى شعلة من الذكاء، حينما كان السيد محمد

حسين الطهراني في كتاب (الشمس الساطعة). هكذا آمن الطباطبائي بثبات السعادة؛ سعادة لا يجدي معها الكفاح؛ سعادة تحتاج الى الانخراط مع المؤلف ومع ما هو موجود، لا يجدي أي احتجاج أو كفاح، لكون تلك الحورية الأنسية، مجرد ذكرى، حدث في الماضي، وما بقى هو جود ذهني ثابت لا يتغير. لم يبقَ من سلاح للدفاع عن بقاء تلك الصورة حاضرة، ذلك الوهج العاطفي الذي اشتعلت به شبابة الطباطبائي، سوى الاستمرار في الكتابة، لذا كان يكتب حتى وهو في قمة التعب والإجهاد في تبريز حينما كان فلاحاً معزولاً ووحيداً. كأن تجربة الفتى تحاول أن تنتصر على حرقة الشيخ التي كان يقول عنها جبران خليل جبران⁽¹⁾:

يا زمان الحب قد ولى الشباب
وتوارى العمر كالظل الضئيل
وامحى الماضي كسطرٍ في كتاب
خطه الوهم على الطرس البليل
وغدت أيامنا قيد العذاب
في وجود بالمسرات بخيل
فالسذي نعشقه يأساً قضى
والذي نطلبه ملل وراح
والسذي حزنه بالأمس مضى
مترّ حُلم بين ليلٍ وصباح

(1) مؤلفات جبران خليل جبران، نعرية: ص 540. مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 2007.

على عكس جبران الذي كانت لديه المادة أقوى من الفكرة، لم يكن الطباطبائي يؤمن بفقدان ما حازه بالأمس، فلديه الصورة الذهنية أقوى من الوجود المادي، لذا هو كان يُشيع نفسه من ذكرى تلكم الفتاة التي شاهدها في مسجد الكوفة ذات يوم. كان الطهراني في كتاب (الشمس الساطعة) يسأل، لكن الطباطبائي بقي هادئاً هدوء جبل عرف معنى حُمم البراكين يوماً، صمت الطباطبائي طويلاً وهو يغمض عينيه ليستذكر لقاءه ذاك، حيث بين الكوفة وبغداد يسمع صوت الجبلاني يقول كلاماً ظاهره في الوعظ وباطنه في العشق. بعدها كتب الطباطبائي كتباً كثيرة ظاهرها في الفلسفة و البرهان، وباطنها في الحكاية. وهكذا ننتقل عبر مقاربة الفلسفة كسرود، في تجربة الجبلاني والطباطبائي من البرهان والعرفان التقليدي الى الخيال الإبداعي، ننتقل من عوِصات الاصطلاح الموروث إلى الفلسفة كقصة شائعة.

من إصدارات المؤلف:

1. اغتيال القدس، صراع النفط والتاريخ: دار الحرمين.
2. محطة قطار براماتا (رواية): دار الفارابي.
3. محمد الصدر كفاح الجماهير: دار الفارابي.
4. قربان على مذبح آخر الآلهة (شعر): دار أزمنة.
5. عاشوراء جرأة الحرية، مقاومة بؤس الراهن بين السلطان والقرآن: دار المحجة البيضاء.
6. العراق الجديد، الامتناع والممانعة: دار الفارابي.
7. الحسين طاقة الأمل، كربلاء بين الصدر وشريعتي: دار المحجة البيضاء.
8. مَنْ سرق الطماسة أيها الوطن (رواية): دار الفارابي.
9. أشعار الإسلام وديوان الحياة: دار المحجة البيضاء.
10. حسناء الهور (رواية): دار العلوم ناشرون.
11. من العرفان إلى الدولة، التصوف في فكر الامام الخميني والشهيد الصدر: دار الفارابي.
12. الشيعة ومحنة الاختلاف في العقل العربي: دار المحجة البيضاء.
13. بحوث في مدرسة الصدر: دار الفارابي.
14. آلام أخرى للحلاج (شعر): دار ألواح.
15. تواقيع على رمل الزبير (شعر): دار الجواهري.
16. من النقاء إلى الإرتقاء، ثقافة المعنى بين محمد الصدر وعلي شريعتي: دار الفارابي_بيروت.

17. الفقه الأخلاقي، نقد ثقافة الحشد والفضيلة الناقدة: دار الجواهري_بغداد.
18. نهج تطوير الذات، جدل النية والفعل: المجمع العلمي العراقي.
19. الحرية المصلوبة والاستعارة المظلمة: دار الجواهري.
20. المستحيل في الأدب العراقي، استنباطات النص الجديد والمشهد الثقافي في زمن الاحتلال: دار الفارابي_لبنان.
21. أوراق متخالفة في النقد المختلف: دار المحجة البيضاء_بيروت.
22. البناء والانتماء، تجديدات نظرية ومواجيد ذوقية: المجمع العلمي العراقي.
23. الإثم والكتابة، صراعات الثقافة العربية من النقد الاستعماري إلى مدح الدكتاتور: دار الجواهري_بغداد.

السرد الفلسفي



المركز العلمي العراقي

بغداد

البريد الالكتروني

sci.studies@yahoo.com



دار البصائر
للطباعة والنشر والتوزيع
بيروت - لبنان

Email: iraqsms@gmail.com

iraqsms@ymail.com

www.daralbasaer.com

تحاول الفلسفة أن تظهر نفسها ذلك البناء الصارم الذي يتطابق فيه المعقول مع الموجود. برود يقيني محفوظ في خزانة البرهان، بعيداً عن مشاغبات الشعر، وصخب الخطابة. كل استعارة ومجاز، محسوب على عدم الدقة النظرية، وعدم الدقة يعني الابتعاد عن الحقيقة. وهكذا ابتعدت الفلسفة عن الأدب على الرغم من أنها جزء منه. وابتعدت عن التاريخ، على الرغم من أنها وقعت فيه. ولعل هذا ما يُفسّر لنا تمسك الفلاسفة بلا زمانية الوجود، وكون العالم قديماً. فمعنى أن الوجود لازماني، يعني أنه لا تاريخي، وبالتالي تكون الفلسفة مجانية للقصة والحكاية مرتين؛ مرة لكون الحكاية تعتمد المجاز والتخيل والفلسفة تطلب البرهان ومرة لكون الحكاية مرتبطة بالزمن والفلسفة كاسرة للزمن لكونها معرفة الوجود والوجود غير زماني.